تطور الأديان

نظرية جديدة في منطق التحولات

فهرسة أثناء النشر/ إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية. إدارة الشئون الفنية

الخشت، محمد عثمان
تطور الأديان: نظرية جديدة في منطق التحولات/ د. محمد عثمان الخشت. - القاهرة:
نيو بوك للنشر والتوزيع/ ط ١ / القاهرة: ٢٠١٧م.
٢٩٤ص؛ ١٤×٢١سم
تدمـــــك: ٥-٣٠-٦٥١٩-٩٧٧-٩٧٨
رقم الإيداع: ٢٠١٦/١٥٩٠٩
١ - الديانات - تاريخ
أ- العنوان ٢٠٠٫٩

دار النشـــــر:	نيو بوك للنشر والتوزيع
عنـــوان الكتــاب:	تطور الأديان: نظرية جديدة في منطق التحولات
الـكـــاتـــب:	د. محمد عثمان الخشت
رقـــم الطبـعـــة:	الثانية
تـاريـــخ الطبـــع:	٢٠١٧



نيو بوك
٦ عمارات الدفاع الوطنى - حدائق القبة - القاهرة
ت: ٠١٠٩٢٦٧٣٢٧٤
newbooknb@gmail.com

تطور الأديان

نظرية جديدة في منطق التحولات

د. محمد عثمان الخشت



2017


بسم الله الرحمن الرحيم

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

تقديم د. عمرو شريف

يقـول الرسـول الكريم ﷺ: «**إن الله يبعث لهـذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يُجدد لها دينها**»[1].

دار فـى خاطـرى هذا الحديث الشـريف وأنـا أدرس كتـاب: «**تطور الأديـان: نظرية جديـدة فى منطق التحولات**» لفيلسـوف الأديـان الكبير د. محمد عثمان الخشت، وذلك تمهيدًا لكتابة هذا التقديم.

ولك الحق أيها القارئ الكريم أن تتسـاءل: هل ترى أن د. الخشـت قد وصل بهذا الكتاب إلى هذه المنزلة؟

أجيبـك، بـأن الكتاب قد أضـاف إلى رؤيتـى للديانات أبعـادًا وأعماقًا جديدة لم تكن عندى. لم تتناول هذه الإضافات عقائد وشرائع فى محتوى الديانـات، لكنها تناولت مفاهيم منهجية جوهرية، شـكلت بالفعل نظرية جديدة **وضعت الكتاب وصاحبه فى موضع المجدد فى دراسة الأديان.**

ولا أكـون مبالغًا، إذا قلت إننى قـد خرجت من هذا الكتاب بفهم أكثر عمقًا للديانات بصفة عامة، وللإسـلام بصفة خاصة، وإننى - بالكتاب - قد ارتقيت فى إيمانى كيفًا وكمًا.

---

(1) أخرجه أبو داود فى كتاب الملاحم، والحاكم فى المستدرك، والبيهقى فى معرفة السنة والآثار، والخطيب فى تاريخ بغداد - صححه السخاوى والألبانى.

فنظريات نشـأة الأديان وتطورها قد نحت مناحى شتى؛ فنجد نظريات التحليل النفسى، والتفسير الطبيعى، والتفسير الإحيائى أو الحيوى، والتفسير «ما قبل الحيوى»، والتفسـير الاجتماعى، والتفسـير المثالى المطلق؛ وهذه جميعًا تطرح مفهوم **تطور الأديان** من تعدد الآلهة إلى التوحيد. كما توجد نظريـات **«التوحيـد أولًا»**، التـى تتبنـى أن البشـرية أول ما بـدأت، بدأت بالتوحيد، الذى تَكَشَّف لها إما بالتأمل النظرى أو بالوحى الإلهى.

وينطلـق كل مـن هـذه النظريات مـن حالة دينيـة معينـة ويغفل عن الآخريات، فكانت كمن ينظـر إلى بقعة محددة من لوحة فنية كبيرة، فلم يـدرك منهـا إلا مزيجًا مـن الألوان يخلو مـن المعنى، وغابـت عنه اللوحة ككل، وغفل عما تعكسه من معانٍ ودلالات وإشارات وظلال.

ويتحـرر د. الخشـت مـن هـذه النظريـات التجزيئية القاصـرة، التى اكتفـت بأن تجعـل من علـوم الأديان علومًـا تاريخية اسـتردادية وصفية، وارتقـى بهـا لتصبح **«علومًـا نقدية فلسـفية»** تعتمد على الوصـف العلمى، والتحليل الفلسـفى، والنقد العقلى والمنطقى والتاريخى والشـكلى، وعلم الأنثروبولوجيـا، وعلم الاجتماع الدينى، وعلم النفـس الدينى، وغيرها من العلوم، ليُخرج لنا فى النهاية **سـبيكةً فكرية روحية كاملة الامتزاج**، تُمتع القـارئ المثقـف، وتدخل به فى آفاق علوم شـديدة التخصص والعمق بلغة واضحة راقية فى سهولة ويسر.

وقد اتبع د. الخشـت **منهج دراسة الديانات وتحولاتها فى الوعى والعقل الإنسـانى لا فى التسلسـل التاريخـى**، أى أنه اتبع منطق التطـور العقلى لا منطق التطور التاريخى.

ويخـرج د. الخشـت بـأن منطـق التطور العقلـى للديانات يسـير مـن الكثرة إلى الوحدة ومن المحسـوس إلى المعقول ومـن العينى إلى المجـرد، سـاعيًا فى النهايـة إلـى الواحد المطلـق الكامن فـى فطرتنا ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف: 172]. إنه منهج تمثل بحق فى نظرية جديدة فى علوم دراسـة الأديان، وصفها د. الخشـت بأنها «**نظرية جديـدة فى منطق التحولات**» من مفاهيم بدائية مادية إلى مفاهيم التوحيد السامى والمتعالى.

(أ)

لأهمية النظرية التى يطرحها د. الخشـت، وعمق تأثيرها فى فلسفة الأديان وفى النظرة إلى الإسلام، وأيضًا تأثيرها فى منظومتى الإيمانية، رأيت أن أوجز فى استهلال مقدمتى هذه النظرية فى تطور النظرة الدينية فى الوعى والضمير الإنسانى. ويعرض فيلسـوف الأديان الكبير د. الخشت النظرية فى فصل الكتاب الأول (منبع الأديان وتطورها)، ويسوق عليها الأدلة عبر فصول الكتاب الثلاثة الأخرى.

ويمكن تلخيص طرح د. الخشت لنظريته فى النقاط التالية:

1) لا نزال نجد فى عالمنا المعاصر نماذج من الديانات الطبيعية والتشبيهية البدائية، متناثرة فى قارات العالم.

وترينـا نظرة متأملة لتلك الديانـات، ومقارنتها ببعض الديانات الكبرى، أن معتقدات الكثير من معتنقى الديانات السـائدة تنطوى على عناصر قديمة طبيعية وتشبيهية وشركية.

وتؤكـد هذه المقارنـات أن تصور الألوهيـة **يتطور فى الوعى الإنسـانى**، وفى الوقـت نفسـه يتعرض فى أحيـان كثيرة **لنكـوص إلى الخلف**، ثـم يعاود التقـدم، ثم يرتكس مـرة أخرى، وهكذا. وتنطوى بعـض الحالات على نوع مـن الازدواجية، فتجمع بين الارتقـاء فى جانب والارتكاس فى جانب آخر، كأن تجمع بين التوحيد وبين التشبث بالخرافة. لكن النتيجة العامة فى معظم الحالات هى تقدم الوعى الدينى الإنسانى نحو التوحيد.

ويخرج د. الخشـت بأن هذا المسار التطورى للدين **يتفق مع الفلسفة**، إذ ليس ثمة قانون ثابت يحكم تطور كلا النشاطين.

2) يقارن د. الخشـت تطور النظرة الدينية بتطور العلم، ويخرج بأن **فهم منطـق تطور العلم أيسر من فهم منطق تطور الدين**. ولا يرجع ذلك إلى دقة العلوم وعدم دقة الوعى الدينى، بل يرجع إلى أن موضوعات العلم أقرب منالًا للبحث بحكم طبيعتها المادية، أما موضوعات الأديان من الظواهر الروحية والميتافيزيقيـة فهـى أبعد منالًا بحكـم تعلقها باللامحسـوس. علاوة على أن الظواهر الدينية لا تحكمهـا الضرورة المادية التى تحكم الظواهر الطبيعية، بل تلعب فيها الحرية دورًا كبيرًا.

فإذا نظرنا إلى تطور الدين على المسـتوى العقلى؛ يبين د. الخشـت أن العقل الإنسانى مثلما ينزع نحو وحدة المعرفة فى العلوم، فينتقل من المبادئ التى يفسر فى ضوئهـا الطبيعة إلى قوانين عامة وراء الظواهر، ويحلم بالتوصل إلى النظرية الموحدة (M) وراء كل العلوم، **فإنه ينزع إلى وحدة الألوهية فى الدين**.

وإذا كان العلـم يتطور فى العقل والتاريخ معًـا، أى يتقدم فى العقول مع مـرور الوقت، باعتباره ظاهـرة تراكمية، فإن الدين ليـس كذلك، إذ يمكن

أن يتعرض كما ذكرنا لانتكاس وانحدار وقد يموت. وإذا كان من العسير الكشف عن **منطق محكم لتطور الأديان** فى التاريخ، فليس من الصعب تحقيق ذلك فى العقل.

وكلما تخلص العقل من الأطروحات الخرافية فى تفسيره للطبيعة، وكلما استند إلى مبادئ النظام الداخلى فيها ذات القوانين المحكمة، وكلما تحرر من نظرة العقل البدائى إلى الكون كمسرح للعرائس تمثل فيه الخيوط الواسطة بين الفاعل والمفعول به، أقول: كلما حدث ذلك كلما حقق الدين التطور الصحى المحمود، الذى يتمثل فى **الارتقاء من الكثرة إلى الوحدة**.

لذلك كله، فالظاهرة الدينية أكبر وأعقد كثيرًا من الظاهرة العلمية. ومن ثم إذا كانت البشرية قد توحدت حول العلم الواحد (طبيعى ورياضى) فإنها **لا يمكن أن تلتقى على الدين الواحد**، وسيظل الخلاف بين الناس ما دامت الحياة على وجه الأرض.

3) يتماشى د. الخشت مع الرأى الغالب فى علوم الأنثروبولوجيا، من أن **تطور الدين فى الوعى الإنسانى بدأ بديانات التعدد**، فاستهلها بالديانات الطبيعية التى يؤله فيها الإنسان مظاهر الطبيعة، ثم ارتقى إلى ديانات التشبيه، التى عبد فيها الإنسان آلهة ذات مواصفات إنسانية أعلى قدرة، وتتراتبت هذه الآلهة ترتيبًا هرميًّا يقف فى أعلاه الإله الأكبر. ثم ارتقى الوعى الإنسانى إلى أديان التوحيد المتعالى، وفيها يرتقى التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ويرتقى من الإله القومى إلى الإله العالمى، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح الصرف.

وينبهنا د. الخشت إلى **أن تطور العقل الدينى التدريجى من الكثرة إلى**

الوحـدة قد صحبه انتقال آخر من المحسـوس إلى المعقـول، ومن النهائى إلى اللانهائى، ومن الجزئى إلى الكلى، ومن العينى إلى المجرد.

4) يلفتنـا د. الخشـت إلى أن تطور الوعى الإنسـانى من الأديـان الجزئية الغامضة، التى تخلط بين الإلهى والإنسـانى، إلى دين التوحيد الكلى والواضح وإلى الألوهية المتعالية المنزهة، أى الدين الذى يمثل الطور الملائم لإنسـانية ناضجـة، قـد صاحـب ذلـك تحول مـن نوع آخـر، إنـه **التحـول فى منطق الاستدلال.**

ففـى المنهـج الاسـتدلالى على صـدق الدين، ارتقى الإنسـان مـن منطق الأسطورة إلى منطق الواقع، ومن منطق الحس إلى منطق البرهان العقلى، ومن الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ومن منطق الحواة إلى منطـق عدم التناقض، ومن المعجزات الحسـية إلى المعجـزة البيانية، ومن المعجزات المؤقتة إلى المعجزة المسـتمرة، ومن الكتاب الذى يلتمس دليلًا من خارجه إلى الكتاب الذى يلتمس دليلًا من داخله، ومن توحيد غامض يعتمد على التسليم إلى توحيد مطلق مستند إلى الاستدلال البرهانى، ومن منطق آمن ثم تعقل إلى منطق تعقل ثم آمن.

ويمكن تلخيص ما اعترى الوعى الإنسانى من تطور فى النظر إلى الألوهية وإلى الدين وأيضًا تطور منهج الاستدلال فى الجدول التالى:

أديان التعدد وأديان التوحيد.
المسيحية والإسلام

أديان التعدد	أديان التوحيد
الطبيعية ـ التشبيهية	**المتعــالى**
صفات الإله	
موجودات الطبيعة	ليس كمثله شيء
وصفات إنسانية	
ترتيب هرمى	توحيد مطلق
آلهة قومية	إله عالمى
ألهة محسوسة	إله معقول
عينى	مجرد
جزئى	كلى
متناهٍ	لا متناهٍ
منطق الاستدلال	
منطق الأسطورة	منطق الواقع
منطق الحس	منطق البرهان العقلى
الاستدلال بخوارق الطبيعة	الاستدلال بنظام الطبيعة
منطق الحواة	منطق عدم التناقض
المعجزات الحسية الوقتية	المعجزة البيانية الباقية
كتب تلتمس دليلًا من خارجها	كتاب يلتمس دليلًا من داخله

المسيحية والإسلام

المسيحية	الإسلام
توحيد معقد ملغز غامض	توحيد واضح صرف
يعتمد على التسليم	يعتمد على البرهان
آمِن ثم تَعَقَّل	تَعَقَّل ثم آمن

5) **قد يتحول دين الوحى نفسه إلى دين وضعى** عندما يدخله التحريف ويتلون بالظروف التاريخية وتنتكس فيه الأولويات ويغيب مقصده الكلى ويفقد مضمونه الروحى ويتحول إلى سلطة ومؤسسة كهنوتية. فيركز الدين على الطقوس والشعائر أكثر مما يركز على نقاء الضمير والفضيلة واتساق الظاهر والباطن، ويركز على الشكلى السلطوى والقهرى أكثر مما يركز على الجوهرى والعقلى وحرية الاختيار، وذلك نتيجة ضلال أتباعه وتغليبهم للمصلحة الذاتية تحت ضغط الصراع على السلطة الاجتماعية والسياسية.

ويقع ذلك كله نتيجة للخضوع لقانون التطور الذى يحكم مسيرة الحضارات البشرية، وما تمر به من نمو ثم انحدار واضمحلال، **وبذلك ينفسح المجال لدين جديد**، وهكذا.

وعندما يبلغ الوعى الدينى نضجه، ويتحول التوحيد إلى عقيدة بلا أسرار، قد تطرأ عليه عناصر شركية وضعية فى مراحل اضمحلاله، عندها لا يكون الإنسان بحاجة إلى دين جديد، لأن الدين الناضج موجود، ولكن المشكلة هى انحراف وعى أتباعه، ومن ثم يكون الدين بحاجة إلى فهم جديد يخلصه من العناصر الوضعية فيه، أى **بحاجة إلى من يجدد له أمر دينه.**

6) إذا كان **تصور الألوهية** ضرورى للدين من حيث هو دين، فهذا التصور يختلف من دين إلى آخر بين مجموعات الديانات الطبيعية والتشبيهية والتوحيد المتعالى، بل وداخل المجموعة الواحدة، لذا تعددت الفرق العقائدية داخل كل دين. لكن هذه الفرق تتفق جميعها من حيث **حالة الإنسان تجاه الإله**، إنه الشعور بالضعف وإلحاحية الحاجة، والقلق من أحداث الحياة، ولا يزال يحركه الخوف ويداعبه الأمل. ويظل هناك فرق جوهرى رئيس؛

هو أن **الإله الواحد يوحد شـعور الإنسـان ومقصده**، و ينقذه من حالة تمزق الهوى، كما ينقذه من تشـتت الهم وتأرجح الوجدان، بحيث لا يعود يتوجه إلا إلى الله الواحد الأحد.

7) يتمايز الإسـلام وحده عن كل الديانات الأخرى (سـواء الطبيعية أو التشـبهية أو ديانـات التوحيد المتعالى) فى أنه هو الديـن المطلق المتحرر من التصورات الطبيعية والإنسـانية والحلولية فى النظر إلى الألوهية. ومع ذلك، فقد نفخ الله فى الإنسـانية مـن روحه، فهو منبع الحيـاة العاقلة، ولكن ليس معـنى هذا وحدة الإنسـانى والإلهى، فمسـتويات الوجود متمايـزة: الإلهى - الطبيعى - وبينهما الإنسان البرزخ.

بذلـك خَلَّصَ الإسـلام عقيدة الألوهية من كل مـا علق بها من تصورات تخلـط بـين الإله وبـين الطبيعة أو تشـبهه بالبـشر، أو تربط بينـه وبين أى مستوى من مستويات الوجود، فهو ليس كمثله شىء.

هـذه أهـم عناصر نظرية د. الخشـت فى تطور النظـرة الدينية فى الوعى الإنسـانى، تلـك النظريـة التـى أدركتُ عندمـا درسـتها كيـف أن العقيدة الإسـلامية تمثل بحق ذروة ما يمكـن أن يصبو إليه الوعى والفكر الإنسـانى فى قضية الألوهية والدين، **ومن ثم كان منطقيًّا أن يكون الإسـلام هو خاتم الديانات السماوية**.

بعد هذا التلخيص لنظرية د. الخشت فى تطور الأديان، اخترت أن أوجز فى هذا التقديم **عددًا من المشكلات التى تشغل بال المهتمين بالديانات** والتى عالجها د. الخشت فى كتابه أفضل معالجة.

(ب)

في مواجهــة **الموجــة الإلحاديــة المعــاصرة** في بلادنــا، تجمــع لدينا مــن الأدلة العلميــة والفلســفية عــلى الوجــود الإلهــي مــا لا يســتطيع منصفٌ باحــثٌ عن الحقيقــة أن يغفلــه. وكــرد فعــل لذلــك، قَلَّــبَ الملاحــدة في أوراقهــم القديمــة، فوجــدوا ضالتهــم فيــما يُعــرف **بموقــف «الربوبيــين»**، الــذي تبناه أرســطو في الفلســفة اليونانية القديمة كما تبناه كفار مكة وقت بعثة الرسـول الخاتم ﷺ. ويُقر الربوبيون بوجود الإله لكنهم يرفضون أن يكون قد تواصل مع البشر من خلال الديانات الســماوية، وبهذا الطرح يتخلصون من تكاليف الديانات التي يأبون الخضوع لها. وإذا سقنا لهؤلاء الأدلة العقلية والفلسفية على تواصل السماء مـع الأرض، تحججوا بأن أصحـاب كل دين يعتبرون أن دينهم هو الصواب وأن الديانات الأخرى خطأ، ومن ثم تصبح كل الديانات ادعاءات وأكاذيب.

يطرح الموقف السابق سؤالًا مهمًّا؛ إذا كان كل صاحب دين قد نشأ وتربى عـلى صحة مفاهيمه الدينية، فهل هناك **«مقاييس موضوعية»** يمكن الاحتكام إليها لتقويم الدين الحق، أم ســتظل النظرة إلى الديانات دائمًا نظرة نســبية؟

تحتاج الإجابة عن هذا السؤال إلى نظرة تحليلية عميقة للديانات فى الوعى الإنسانى، عبر التاريخ وعبر الجغرافيا، حتى نستخلص منها المفاهيم المحورية التــي يقوم عليها كل دين، ومن ثم يمكن تقويمها بأســلوب موضوعي. عندها تتــلاشى حجة الربوبيين، ويبرز من بين الديانــات ما يمكن وصفه بالمنظور العلمي بـ «الدين الحق».

من هنا تبرز أهميــة الكتاب الذي نقدم بين يديه في هذه المرحلة الحرجة من حياتنا الفكرية والدينية.

ففيلسوفنا الكبير د. **محمد عثمان الخشت لا** يكتفي في كتابنا هذا باستعراض أهم السمات المميزة للديانات السائدة بين البشر (الفصول الثاني والثالث والرابع)، بل ويقوم بتأصيل السمات الموضوعية للدين الحق (الفصل الأول: منبع الأديان وتطورها)، حتى يتمكن القارئ من القيام بنفسه بعملية تطبيق وقياس ومقارنة بين الديانات.

(ج)

ومما يزيد من أهمية الكتاب في هذه المرحلة، أن كل مهتم بالشأن الديني يربكه ما يجد من تعارض بين طرح الديانات الإبراهيمية، من **أن الإنسان (آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) قد عرف التوحيد منذ نشأته**، وبين التصور المشهور في علوم الأنثروبولوجيا وتاريخ الأديان من أن **الإنسان البدائي قد تبنى تعدد الآلهة** ثم تدرج في الترقي حتى وصل إلى التوحيد في آخر المطاف.

فالقرآن الكريم يؤكد أن الحالة الأولى للدين هي التوحيد، الذي لم يكن باستنباط أو تأمل أو نتيجة للخوف من المجهول أو لسبب من الأسباب الاجتماعية أو النفسية، بل كان نتيجة مباشرة لمعرفة الإنسان الأول (آدم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ) بالله خالقه، على نحو مباشر وبدون واسطة.

ثم أعقب هذه الحالة التوحيدية حالةٌ شركية وثنية واختلافٌ بين الناس في العقائد، عندها احتاجت البشرية للأنبياء ﴿...فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ ...﴾ [البقرة: 213]، وإن كان القرآن الكريم لم يحدد مقدار الفترة الزمنية التي عاشت البشرية فيها على التوحيد الأول.

ويبين القرآن الكريم أن أبا الأنبياء إبراهيم عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ قد سمَّى كلَّ من

يـأتي بعده و يؤمـن باللـه بـ«المسـلمين» ﴿...مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ ...﴾ [الحج: 78].

ويميز القرآن الكريم بين أديان باطلة أصابها التحريف وبين الدين الحق ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف: 45]، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ ...﴾ [النحل: 36].

لذلـك فدين الأنبيـاء واحد من حيـث العقيـدة، أما الشرائـع فمختلفة ومتنوعة.وتظهر وحـدة العقيدة في قول الله عَزَّوَجَلَّ: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ ...﴾ [الشورى: 13].

وللخـروج من تعـارض الطـرح العلمى بـ«**تطـور الديانات**» مـع مفهوم «**التوحيـد أولًا**» الـذى تطرحه الديانات السـماوية، بَيَّن د. الخشـت أن **علوم الأنثروبولوجيـا وتاريـخ الأديان لا تدرك مرحلـة آدم «الغيبية»**، وأن بدايات هـذه العلوم ترجع إلى مرحلة التعدد التى أعقبـت التوحيد، ذلك التعدد الذى يتبنى الطرح الدينى أن البشرية قد دخلت فيه بعد فترة نبى الله نوح عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ. ويؤكـد هذا المعنى ما نجده من «**توافق**» بين ما وصلت إليه الديانات فى ذروة تطورها وبين ما جاء فى الكتب السماوية عن الألوهية والدين.

(د)

يتبنى «الطرح المادي» أن الأديان من وضع الإنسـان، ومن ثم فالإنسـان هو الذي خلق الإله وليس الإله هو الذي خلق الإنسان!!

ويدور هذا الطرح ـ مع تنوعه ـ حول محور واحد، هو أن الديانات إسقاط (تجسيد) لرغبات الإنسان التي يحلم بها (**نظرية الإسقاط Projection Theory**)، ومن ثم فالديانات ليست **إلا تحقيقًا لهذه الرغبات** Wish Fulfillment.

ويُعتبر عالم الأنثروبولوجيا والفيلسوف الألماني **لودفيج فيورباخ** الأب الفعلي لنظرية الإسقاط. فهو يتبنى أن الديانات تُشبع فى الإنسان الرغبة في الخلود والاتصاف بالكمالات، ومن ثم فهي تعبير عن رغبة الإنسان في تأليه ذاته.

ويلتقط النمساوي **سيجموند فرويد** (مؤسس مدرسة التحليل النفسي) خيط الإسقاط من فيورباخ، فيعتبر أن نشأة الأديان تقوم على أساسيين نفسيين رئيسيين؛ الخوف من الطبيعة (كعنصر خارجي) والشعور بالذنب (كعنصر داخلي).

ويُرجع **كارل ماركس** نشأة الدين إلى «صراع الطبقات»؛ فالدين عند ماركس شكلته الطبقات الحاكمة والأغنياء، لتحقيق المنافع الاقتصادية وليحموا مصالحهم وأنفسهم من ثورة الفقراء، لذلك شاعت عن ماركس مقولة: «الدين أفيون الشعوب».

وفي المقابل؛ يتبنى أشهر ملاحدة العصر الحديث الفيلسوف الألماني **فريدريخ نيتشة** أن العبيد هم الذين اخترعوا الديانات (عكس ماركس!!) من أجل أن تُعلى منظومتها الأخلاقية من وضاعة منزلتهم وانكسارهم وضعفهم، وتضع الرحمة بالفقراء في قلوب الأقوياء، فيتحصلون على ما لا يحق لهم!

ويتبنى الفيلسوف وعالم الرياضيات البريطاني الشهير **برتراند رَسِل** أن

الخـوف يقف وراء نشـأة الدين، ومـن ثم فإن «الرغبـة في الأمان» هي دافع الإنسان لوضع الديانات.

وتَسـقط هـذه الأطروحـات الماديـة ـ وغيرهـا ـ في قصـور خطير، فقد طُرحـت هذه الفرضيات للإجابة عن سـؤال افتراضي خطـأ! وهو ؛ **لمَّا كان الإله غير موجود، فما تفسير وجود الأديان؟**

إن هذا السؤال مقبول، ويمكن أخذ الأجوبة عنه بعين الاعتبار، إذا كان هـؤلاء الماديـون قد درسـوا قضية الوجود الإلهـي وفَنَّدوها بمـا يدحض أدلة المؤمنين على الألوهية. لكن الحقيقة أن أطروحاتهم كلها قد خلت من إثبات المقدمة الكبرى التي انطلق منها تساؤلهم!! وهي إن الإله غير موجود.

ولا شـك أن من الخطـأ البَيِّن اعتبـار أن الديانات تحقق للإنسـان رغباته، **فالديانـات تتعارض مع رغبات الإنسـان الحقيقية المبـاشرة**، فهي تفرض عليه تشريعـات تَحرِمَه مـن المتع الحياتية وتفـرض عليه تضحيات كثيرة بالوقت والجهـد والمال، وتطالبه بالامتناع عن سـلوكيات غريزية جُبِلَ عليها، وذلك كله مقابل وعد بالجنة والخلود لا يدرى الإنسان إن كان وعد صدق أم لا!!

وبالإضافة للسـلبية الرئيسـية السـابقة، ينطلـق الطرح المـادي من أن الإلـه والدين **يحققان للإنسـان الفائدة، ومن ثم فقـد اخترعهما!!** لا أدري؛ هـل كان ضروريًّـا أن يكون الدين بلا فائدة حتى يقتنـع الماديون بألوهية مصدره؟!!.

وأخـيرًا، يتجاهل الماديون أن **قدرة الإنسـان على فعـل شيء ما، أو كون هذا الشيء يحقق له فائدة، لا تعني بتاتًا أنه قد قام بذلك الفعل**. فقدرتك على قتل أبيك واستفادتك بميراثه لا تعنيان أنك قد قتلته فعلاً.

ويتصدى فيسلوف الأديان الكبير د. محمد عثمان الخشت بحسم، في كتابه الذي بين أيدينا، للأطروحات المادية السابقة حول نشأة الأديان؛ فيؤكد أن **الدين منظومة تتناسب مع طبيعة الفكر الإنساني الصحيح**، الذي لا يكتفي بأن يفكر في المادة والحس، بل يقفز منهما إلى عالم المجرد، وهذا ما لا تقترب منه الأطروحات المادية.

ويسخر د. الخشت من موقف الملاحدة حين يقولون: «لا ينبغي أن يكون هناك مثل هذا الانتقال من المادي إلى المجرد؛ ومن ثم لا ضرورة للدين»، فيعتبر د. الخشت أن لسان حال الملاحدة ـ بهذا الطرح ـ يقول: **إنه لا ينبغي أن يكون هناك تفكير**!! حيث إن التفكير هو الانتقال من المحسوس إلى المجرد من أجل الوصول إلى العلة الكافية للوجود، بعد أن أدرك الإنسان عدمية الوجود المادي وقصوره عن تقديم الأجوبة عن تساؤلاته». ويشتد د. الخشت في سخريته فيقول: «الواقع أن الحيوان لا يقوم بمثل هذا الانتقال ولا يرتفع مطلقًا عن مستوى المادى المحسوس، ولهذا فإنه بغير دين».

(هـ)

ينظر الكثيرون للأديان باعتبارها منظومة تحقق للإنسان إشباعًا في عدة جوانب من بنائه؛ العقلي والأخلاقي والمادي والروحي الميتافيزيقي، وفي الوقت نفسه يتبنون أن هناك **منظومات بديلة** يمكن أن تحقق بعضًا من هذه الجوانب من الإشباع، ومن ثم يعتبرون أنها تصلح كبديل للدين.

يطرح فيلسوفنا الكبير د. الخشت هذه القضية للتحليل، فيتبنى في مبحث من الكتاب بعنوان: **علاقة الدين بالفلسفة**، أن هذه العلاقة اتخذت أشكالًا

متعددة في المراحل التاريخية المختلفة، حسـب رؤية علماء الدين للفلسـفة من ناحية، وحسـب رؤية الفلاسـفة للديـن من ناحية أخـرى. لذلك اتخذ الفلاسـفة مواقف متباينة تجاه الموضوعات المشتركة بينهم وبين الدين؛ مثل الألوهيـة والوحى والخلود... إلخ؛ من هذه المواقف ما يتفق مع الدين ومنها ما يختلف معه بدرجة أو بأخرى تتفاوت من فيلسوف لآخر.

ويخرج د. الخشت فى كتابه بقناعة؛ بأنه إذا كانت الفلسفة تحقق إشباعًا عقليًّا للإنسـان، فإن **هذا الإشـباع يختلف في جوهره عما يقدمه الدين**، حتى فى مجالات اتفاقهما.

وإذا كان **أوجست كونت** قد اعتبر أن الميتافيزيقا قد حلت محل الدين، كـما اعتبر أن العلم الوصفي تجـاوز الاثنين، فإن د. الخشـت يقدم في كتابه (مبحث ؛ هل يمكن أن تحل الميتافيزيقا محل الدين؟) أدلة تهافت هذا الرأي، ويؤكـد أن الميتافيزيقا لا يمكن أن تقوم بهـذه المهمة، ويجب أن تتوقف عن البحـث في الطبيعـة الإلهية المجـاوزة للعقل الإنسـاني، وأن تكتفي بالبحث في الإنسـان والعـالم ككل، لتكويـن رؤية علمية تحقق بهـا وحدة المعرفة، وتصلح كمنظومة تستند عليها العلوم. وفى الوقت نفسه يؤكد د. الخشت أن هـذه المنظومة لا ينبغي أن تتحول إلى مذهب مغلق يقف كعائق أمام تطور العلم المستمر.

أضف إلى ذلك، أن الفلسـفة لا تتناول غايـة الدين المحورية، وهى بيان مـا ينبغى أن يكون عليه سـلوك الإنسـان حتى يحقق الخلـود فى حياة أبدية مُنَعَّمة، وهو فرق لم يُوَلِّه معظم الفلاسـفة الذين قارنوا بين الفلسـفة والدين اهتمامهم.

القارئ الكريم

عرضت عليك فى هذا التقديم تلخيصًا لنظرية أستاذ فلسفة الأديان الكبير د. محمد عثمان الخشت حول تطور الأديان، كما عرضت كيف عالج فيلسوفنا الكبير بعض أهم المشكلات التى تشغل كل المهتمين بالأديان، مما جعل من هذا الكتاب بحق كتابًا فريدًا، يسد نقصًا مُخِلاًّ في المكتبة العربية، ويتصدى بجسارة لاتجاهين فكريين متضادين!! التيار الإلحادي الذي يأتنس بالرؤية المادية، التي تتبنى منظور تطور الأديان باعتبارها منظومات من اختراع الإنسان، وكذلك التيار الديني الرجعي الأصولى الواقع في قبضة الكهنة المنتمين كذبًا إلى رجال العلم الدينى.

إن هذا الكتاب يزيل الخوف والرهبة والتوجس من نفس المثقف المتدين، تلك المشاعر التى تثور كلما طُرح أمامه موضوع نشأة الديانات وتطورها أو موضوع المقارنة بين الأديان، إذ يظن أن هذه العلوم تطرح ما يتعارض مع دينه أو ينتقص منه، وأنها قد تقذفه فى بحر لا قِبَلَ له به. وعلى العكس، فإن الكتاب - كما ذكرت فى البداية - قد زادنى يقينًا بدينى، ذلك اليقين الذى لا يحققه إلا التوافق بين العلم والفلسفة والدين، والذى جعلنى أستحضر عند دراسة هذا الكتاب حديث رسولنا الكريم ﷺ حول أن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل قرن «بطائفة» ممن يجددون لها أمر دينها.

د. عمرو شريف

مقدمة الطبعة الثانية

ينظر المؤمنون بالأديان بريبة شديدة إلى نظريات التطور، بل يرون فيها تعارضًا مع الدين وخروجًا عليه، ويتصورون أن الدين ظاهرة إلهية، وأن كل ما هو ذو منبع إلهي لا بد أن يكون ثابتًا، وأن الأعمال الإنسانية هي التي تخضع وحدها لمنطق التطور!

وعلى الجانب الآخر، فإن التطوريين عندما يثبتون أن الدين ظاهرة خاضعة لمنطق التطور، يتصورون أنهم بهذا يثبتون بشرية الدين المطلقة.

وهكذا كأن هناك مسلمة يتفق عليها الفريقان المتصارعان دون أن يكونا على وعي بهذا الاتفاق، وهذه المسلمة هي «أن كل عمل إلهي غير خاضع لمنطق التطور»!

ويثبت هذا الكتاب بطلان هذه المسلمة التي يستند إليها فريق المتدينين وفريق التطوريين، وهنا ربما تكمن أحد جوانب جدة الطرح المقدم في الصفحات التالية من فصول الكتاب التي تتصاعد أفكارها محاولة الوصول إلى أفق مختلف، وقد تعلمنا من فلسفة العلم وتاريخه أنه لا يمكن أبدًا الوصول إلى منظور ورؤية جديدة، دون الانطلاق من «فرض» جديد، وغالبًا ما يكون هذا الفرض بسيطًا ومخالفًا لتعقيدات المسلمات القديمة، وما

يترتب عليها من إشكاليات، كما يكون هذا الفرض مخالفًا لما اعتاد الناس عليه، وإذا ما ثبتت صحة الفرض بواسطة الوقائع، تحول إلى نظرية تحل الإشكاليات القديمة بكل يسر وبأقل عدد من المبادئ البسيطة.

ومؤدى الفرض الذي ينطلق منه هذا الكتاب والذي تثبته الوقائع وتبرهن عليه النصوص: أن الظاهرة الدينية ظاهرة "إلهية- إنسانية" تطورت عبر تعاقب الأديان لتلائم تطور الوعي الإنساني، وأن التطور لا يتعارض مع الألوهية، فربما تكون هذه طريقة الله تعالى في الكون، ولِمَ لا يكون التطور في الكون والدين والإنسان هو سنة الله؟ أليس ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: 29].

وربما يكون الجديد هنا أنه يمكن تفسير تطور الأديان دون الخروج من دائرة الإيمان، وبالانطلاق - ليس من العلم وحده- بل من النص الديني نفسه ومن تواريخ الوقائع الدينية.

وهذا الفرض المطروح، والذي يرفضه الوعي التقليدي بالدين، لا يتعارض في الحقيقة مع الإيمان، والمسألة تستلزم فقط تغيير منهج التفكير والنظر إلى الإيمان من منظور مختلف عن منظور الأخوة الأعداء: الأصوليين والعلمانيين، والمتدينين التقليديين والتطوريين التقليديين.

وتطور الأديان الذي نتحدث عنه هو التطور المحكوم بمنطق التطور العقلي، فمثلما يسير العقل نحو وحدة المعرفة الإنسانية ووحدة "المبدأ" في العلوم، فإنه يسير نحو وحدة الألوهية في الدين؛ فالله هو الذي يحقق أكبر وحدة ممكنة للعقل في فهم الوجود، على غرار العلوم التي تسعى في قوانينها إلى رد الكثرة إلى الوحدة، ورد المشروط إلى اللامشروط، ورد المحسوسات

والجزئيات إلى مبدأ عام واحد ومعقول ومجرد هو «القانون العلمي» الذي يفسر مجموعة من الظواهر، وربما تصل البشرية يومًا ما في العلوم إلى «القانون الأعم» الذي يفسر كل الظواهر الكونية، ويضم تحته كل القوانين الفرعية، من خلال «علم شامل» يضم كل العلوم معًا.

إذن ربما يمكن الحديث عن تطور الأديان دون الخروج من دائرة الإيمان، وربما تكون هذه النظرية، ويكون هذا المنهج في التفكير ـ أحد مفاتيح حل الصراع بين الأخوة الأعداء: الأصوليين والعلمانيين!

إن مفهوم الإيمان الكوني بالله الأحد الذي يملأ الكاتب لن يؤثر على بذل كل جهده للالتزام بالمنهج العلمي وحدود النظرية العلمية والتفكير العلمي، وسوف يتمسك بالعلم وتاريخه بمقدار تمسكه بالإيمان وحدود وقائعه التاريخية، في محاولة تقديم نظرية تكشف «سر» التحول في الوعي الديني من الكثرة إلى الوحدة (مثل العلم الطبيعي)، ومن الشرك إلى شبه التوحيد، ومن شبه التوحيد إلى التوحيد، ومن التوحيد غير التنزيهي إلى التوحيد الغامض التشبيهي، ومن هذا التوحيد الغامض التشبيهي إلى التوحيد الواضح العقلي الخالص.

وكلما كان التوحيد خالصًا، أي مستبعدًا لتشبيه الله بالإنسان والطبيعة، ومستبعدًا للوسطاء والهيئات المعاونة والقوى المضادة والسحر والقوى الخفية التي تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، كان الدين أرقى وأكثر انسجامًا مع طبيعة النقطة القصوى التي وصل إليها العقل في تطوره نحو المبدأ الواحد المجرد الذي يقف وراء كل الظواهر.

إن منطق تطور الدين في العقل، يبدأ من ديانات الكثرة ويتطور تدريجيًّا

إلى ديانــات التوحيــد، وديانــات الكــثرة التي يبــدأ منها العقل هــي ديانات الطبيعة، وداخل ديانات الطبيعة نفسها.

يحدث تطـور من عبـادة الطواطـم والحيوانات وأرواح الأسـلاف، إلى عبادة مظاهر الطبيعة. وفي كل مراحلها الداخلية كان الامتزاج واضحًا بين الطبيعي والإلهي. أى أن الإنســان هنا لا يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولا يحاول تفســيرها وفق قانون العلية، و إنما يفسرها عــلى أنها قوى عاقلة فاعلة بذاتها، خصوصًا أن تعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضــارة، والحــوادث الكونية المفاجئة مثـل الزلازل والبراكـين والفيضانات والصواعق والعواصف، ينشــئ حالة من الخوف من المجهول عند الإنسان، ونظــرًا لقصور منطقه العقلي، فإن ذلك كله يســتثير خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة، أو بإعطاء الألوهية صفات الطبيعة. وتشتمل ديانات الطبيعــة على ديانــات شركية تعدديــة، وفي مرحلة متقدمة منهــا يوجد فيها ديانات التسلســل الهرمي للآلهة، وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإلــه أكبر، فهي أديان الاعتقاد التراتبى في الآلهة، لكنها لا تزال آلهة ممتزجة بالطبيعة. وسوف تتحول في المرحلة التالية فتصبح على شاكلة البشر.

فيرتقي الوعي إلى ديانات التشبيه وفيها عبد الإنسان آلهة ذات مواصفات إنســانية لكنهــا أعلى قدرة.. آلهة ذات إرادة تشــبه الإرادة الإنســانية، لكنها أكبر من إرادته.. مرتبًا إياها ترتيبًا هرميًّا يقف في أعلاه إله أكبر، وظهر هذا الإله في بعــض الديانات ككبــير للعائلة، وفي أحيانٍ أخــرى ككائن يتجلى و يتجسد في آلهة أخرى لكل منها وظيفة واختصاص.

فالعقل في هذه المرحلة يقيس طبيعة الآلهة على طبيعة الإنســان و إرادته

التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. و يدفع الخوف خياله لتجسيد الألوهية تجسيدات شخصية، وبنوع من الإسقاط، يعطى لها صفاته، و يسقط عليها رغباته، فيظنها على شكل بشر له قوى عظيمة، حيث يعطيها صفات بشر ية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرار ية البقاء، و بالنوع نفسه من الإسقاط كان يعتقد أنه يمكن استرضاؤها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها. ومن هنا يلجأ إلى الأضاحي والقرابين والنذور. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنًا سعيدًا، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

إذن يتحول الوعي في هذه المرحلة بديانات التسلسل الهرمي للآلهة من التصور الطبيعي إلى التصور الإنساني، وتماثل بنية مجمع الآلهة بنية الأسرة أو بنية الدولة، مثل الديانة الإغر يقية القديمة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعل فوقها إلهًا أكبر هو رب الأرباب، وهو ز يوس. ومثل بعض الديانة الرومانية، ومن قبلهما بعض الديانات المصر ية القديمة.

ثم يرتقي الوعي إلى أديان التعالي.. أديان التوحيد أو الوحدة.. وداخل أديان التعالي نفسها يرتقي الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي (نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

و يبرهن هذا الكتاب على أن العقل الديني بدأ رحلته من تصور طبيعي إلى الألوهية، ثم دخل في تصور إنساني لها، ثم تجاوز هذا المستوى إلى التعالي بتصوره للألوهية عن الطبيعي والإنساني.

وحسب تلك النظر ية فإن المجموعات الدينية، تبدأ بالأديان الطبيعة

التــي تنظر إلى الألوهية على أنها ممتزجة بالطبيعة وتخلط بينها وبين الظواهر أو الكائنات الطبيعية.

ثم مجموعة الأديان التشبيهية التي تشبه الآلهة أو الإله بالبشر.

ثــم مجموعة أديان التعالي عــلى اختلاف بينها بدرجة ما أو أخرى في مدى تحرر مفهوم الإلهي في الوعي من المفاهيم الطبيعية والتشبيهية.

وســواء سرنا بمنطق التحــول التدريجي من الكــثرة إلى الوحدة، أو بمنطق التحول التدريجي من المحســوس إلى المعقول، فســوف نجد أن تتابع الأديان لــن يختل: من ديانات الطبيعة إلى ديانات التشــبيه ثم أديان التعالي. مما يؤكد أنها قصة العقل الباحث عن الوحدة، والوحدة لا توجد في المحسوس والعيني والنهائي، بل توجد في المعقول والمجرد واللانهائي.

ومن ثــم تخضع الأديــان لقانون التطــور الذي يحكم تطــور الحضارات البشرية وما تمر به من نمو ثم انحدار واضمحلال.

وعندمــا يبلغ الوعــي الديني نضجــه مع ديــن الوعي الناصــع، ويتحول التوحيــد إلى عقيدة بلا أسرار، ثم تطرأ عناصر شركية وضعية على تصورات أتباعه في مراحل الاضمحلال، لا يكون الإنسان بحاجة إلى دين جديد، لأن الديــن الناصع موجود، لكن المشــكلة هي اضمحلال وعــي أتباعه، ومن ثم يكون الإنســان بحاجــة إلى فهم جديد للدين يخلصه مــن العناصر الوضعية فيه، أي بحاجة إلى من يجدد له أمر دينه.

وتحــول الوعــي من الأديان الجزئيــة والغامضة والتي لا يــزال فيها خلط بين الإلهي والإنســاني، إلى دين التوحيد الكلي والواضــح والألوهية المتعالية

المنزهــة، أي الدين الذي يمثل الطور الملائم لإنسـانية ناضجة- يوازيه تحول مـن نـوع آخر هو التحـول في منطق الاسـتدلال، من منطق الأسـطورة إلى منطـق الواقع، ومن منطق الحس إلى منطق البرهان العقلي، ومن الاسـتدلال بخوارق الطبيعة إلى الاسـتدلال بنظام الطبيعة، ومن منطق الحواة إلى منطق عدم التناقض؛ ومن المعجزات الحسـية إلى المعجـزة البيانية، ومن المعجزات المؤقتـة إلى المعجزة المسـتمرة، ومن الكتاب الذي يلتمـس دليلاً من خارجه إلى الكتـاب الذي يلتمس دليـلًا من داخله، ومن توحيـد غامض يعتمد على التسليم إلى توحيد مطلق مستند إلى الاستدلال البرهاني، ومن منطق «آمن ثم تعقل» إلى منطق «تعقل ثم آمن».

لكن في كل الأحـوال نلاحظ أن ثمة اتفاقًا بين ديانات الطبيعة، وديانات التشـبيه، وأديان التوحيد المتعالي، عـلى وجود قوة عاقلة في العالم، فالألوهية هي الموضوع الرئيسي للأديان بعامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الألوهية.

أ. د. محمد عثمان الخشت

أستاذ فلسفة الدين والفلسفة الحديثة والمعاصرة
نائب رئيس جامعة القاهرة لشئون التعليم والطلاب

مقدمة

تعد هذه الدراسة أول محاولة لتقديم مقارنة شاملة بين الأديان والفلسفات والعلوم الاجتماعية، فمن قبل كان التركيز إما على مقارنة الأديان وحدها، أو مقارنة الفلسفات وحدها، أو دراسة الدين من منظور فلسفي في الفرع الفلسفي الشهير «فلسفة الدين»، أو دراسة الدين من منظور علم اجتماعي أو إنساني واحد مثل علم النفس الديني أو علم الاجتماع الديني أو غيرها من العلوم. أما هذه الدراسة فتسعى إلى تقديم رؤية أكثر شمولًا لهذه المجالات فتضمها في حقل واحد ربما يتيح الفرصة لرؤية أوسع للنظر إلى العقائد الإنسانية من أكثر من زاوية، خصوصًا مع عدم إغفال هذه الدراسة لمنجزات علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، والأنثروبولوجية الدينية.

وإذا كان علم مقارنة الأديان قد استمر لمدة طويلة مرتبطًا بالدفاع عن عقائد معينة، حيث كان جزءًا من اللاهوت أو علم أصول الدين أو علم الكلام، ثم تحول إلى علم وصفي في العصور الحديثة، فإن هذه الدراسة تأمل إلى توسيع أفق علم مقارنة الأديان ليتحول من مجرد علم وصفي إلى علم نقدي فلسفي، يجمع بين الوصف العلمي والتحليل الفلسفي والنقد العقلي الملتزم بمعايير المنطق، خصوصًا معايير الاتساق الذاتي في البناء الداخلي للدين أو معايير الاتساق مع الواقع الخارجي. وسوف نوظف تلك المعايير لا في

شـكلها الكلاسـيكي، و إنما في أشـكالها الأ كثر تطورًا في العصـور الحديثة. فضـلًا عـن مقارنة ما تقولـه الأديان عن العـالم وما تقدمه منجـزات العلوم الطبيعيـة من قوانين تـم ثبوتها بطرق وصفية، ومن ثم يخـرج منها كل ما لا يـزال في طـور النظريـة أو التجريب. ونظـرًا لأن مجال المقارنـة مع العلوم الطبيعية واسـع جدًّا، مما تضيق عنها صفحات هذا الكتاب، فسـوف نفصّل فيها القول في كتاب منفصل إن شاء الله تعالى.

لكن ربما يسأل القارئ: وما أهمية هذا في عصر تسود فيه المعرفة العلمية الوضعية؟

لأنه رغم التقدم العلمي الكبير الذي حققته الإنسانية لا يزال الدين أمرًا مشـوقًا وجذابًا لكل العقول، سـواء أكانت هذه العقول تؤمن به أم تكفر. وبالرغم من كل الهجـمات الضارية التى تعرضت لها الأديان، فإنها تمكنت من الاسـتمرار فى الحياة، والخروج من الأزمات والاختبارات الكبرى أكثر صلابة وأعز سـندًا؛ حتى إن كل اختبار يتعرض له الدين، يغدو عاملاً فعالاً فى تطهير الدين لنفسـه من العوالـق والبدع والأحمـال التاريخية والتوظيف السـياسي المغـرض ولعبة المصالح المتدنيـة، بدلاً من أن يهدمـه أو يحصره فى زاوية ضيقة .وربما يرجع ذلك - من بين ما يرجع - إلى أن الدين يقدم الإجابة على هموم الإنسان الأزلية:

الإنسان .. من أين؟ .. و إلى أين؟

العالم .. ما حقيقته؟ .. و إلى أين يسير؟

الوجود .. لِمَ كان؟ .. ولِمَ لَمْ يكن بالأحرى عدمًا؟

الله .. هل هو كائن؟ .. وماذا يريد منا؟

ونظـرًا لأن الديـن هو المجال المعـرفي الوحيد - حتـى الآن - القادر على تقديـم إجابات شـاملة على تلك الهموم، فإنه لمن المغالطـة الظن بأن الكهنة اخترعـوا الأديان لكي يخدعـوا الشـعوب؛ فالدين غير المحمل بالتفسـيرات والتوظيفات المشـبوهة لا يمكن اعتباره أفيونًا للشعوب؛ لأن الدين ما هو إلا حركة سـير الروح الإنسـاني نحو الروح اللامتناهى؛ بمعنى أنه مسار الفكر الـذي لا يكتفي بأن يفكر في المادة والحس؛ بـل يقفز إلى عالم المجرد. وإذا قال الملحد إنه لا ينبغى أن يكون هناك مثل هذا الانتقال؛ ومن ثم لا ضرورة للدين، فكأن لسـان حاله يقول إنه لا ينبغـي أن يكون هناك تفكير (حيث إن التفكير هو انتقال من المحسوس إلى المجرد). والواقع أن الحيوان لا يقوم بمثل هذا الانتقال؛ فهو لا يرتفع مطلقًا عن مسـتوى المحسوس المادي؛ ولهذا فإنـه بغير دين. أما الإنسـان فبحكم تكوينه الأنطولوجي، يسـعى لتمزيق سلسلة المحسوسـات المتناهية، والارتفاع فوقها نحو اللامتناهى الذي بدونه لن يكتسـب الوجود معنى يمكن أن يعيش الإنسـان مـن أجله. ويتجلى هذا اللامتناهى في الدين بوصفه الله.

ويسـعى هذا الكتاب إلى توظيف المناهج العلمية والفلسفية الحديثة في دراسة الأديان. وقد استفاد بشـكل واضح من جهود مناهج النقد التاريخي، ومناهج نقد النص، والنقد الشـكلي. كما فحص واستفاد في الوقت نفسه من جهود المدرسـة التحليلية، واللاهوتيـين الأحرار، والعقلانيـين، ونتائج علم الاجتـماع الديني وعلـم النفس الديني... إلـخ. ولذا جاء منهجـه في البحث مركبًـا من عـدة مناهج جمع بينهـا في توليفة علمية متوافقـة، ومن هنا نجده تارة وصفيًّا، وتارة تحليليًّا، وتارة مقارنًا نقديًّا، حسب السياق الذي يبحث فيه والموضوع الذي يتناوله.

ويبقى في النهاية ضرورة الإشارة إلى أن هذا الكتاب هو خلاصة مجموعة كبيرة من الأبحاث والدراسـات قمت بها خلال العشرين سنة الأخيرة، وإذا كان أغلـب هذه الأبحـاث مكتوبًا بلغة أكاديميـة متخصصة، فقد حرصت على تقديمها للقراء في هذا الكتاب بلغة أكثر بساطة ووضوحًا دون التفريط في مستوى العمق.

والله من وراء القصد.. وهو المنتهى..

أ. د. محمد عثمان الخشت

أستاذ فلسفة الدين والفلسفة الحديثة والمعاصرة

الفصل الأول

منبع الأديان وتطورها

- ❑ تطور الأديان: ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟
- ❑ التحليل النفسي.
- ❑ التفسير الطبيعي.
- ❑ التفسير الحيوي.
- ❑ التفسير الـ«ما- قبل الحيوي».
- ❑ التفسير الاجتماعي.
- ❑ التفسير المثالي المطلق.
- ❑ نظريات التوحيد الأول.
- ❑ التاريخ المقدس للأديان.

الفصل الأول

منبع الأديان وتطورها

تطور الأديان: ارتقاء العقل أم ارتقاء التاريخ؟

من المتعـذر إيجاد قانـون لتطور الأديـان تاريخيًّا يفسر كل الحـالات الجزئيـة؛ فكل قانـون أو نظرية وُضعت، يمكن بسـهولة دحضها؛ لأن ثمة حالات جزئية تعارضها، ولأن في كل مرحلـة تاريخيـة وجـدت أديان تمثـل نماذج لـكل الاتجاهات: توحيديـة، شركية، وثنية، عبادة مظاهر الطبيعة، عبادة أو تقديس الأرواح، الطوطميـة... وفي العصـور التاريخيـة الأولى نجـد الديانـات الطوطميـة، والإحيائيـة أو الحيويـة، كـما نجد ديانة التوحيـد، وديانة المانـا، ولذا كان اختلاف واضعي نظريات نشـأة الأديـان، فكل واحد منهم أخذ حالة دينية من تلك الحالات وغفل عن الحالات الأخرى.

وفي ديانـات العالم الحية المعـاصرة، لا نزال نجد ديانات من كل نوع من الأنواع السابقة، نجد الطوطمية والإحيائية بين بعض قبائل إفريقيا وأستراليا وآسـيا والأمريكتين. كما نجد عبادة الأرواح في اليابان وأستراليا، ولا تزال عبـادة المانـا في بعض قبائل أسـتراليا، كما لا تزال عبـادة مظاهر الطبيعة في بعض ديانات أمريكا اللاتينية بين الهنود الحمر في سلسلة جبال الأند.

ورغـم أن ديانات الطبيعة والديانات الطوطميـة والإحيائية تعيش حتى الآن، فإنهـا لا تـزال في مجال الطبيعة الذي هو مجـال الضرورة الذي يتعارض بدوره مع مجال الأخلاق الذى هو مجال الحرية. ولذا تمثل أديان العقل البدائي ومن ثم لا تزال في بداية سلم التطور.

بـل إن بعـض الديانـات الكبرى تنطوي عـلى معتقدات بعـض أو معظم معتنقيها على عناصر قديمة طبيعية وتشبيهية وشركية.

والملفـت أن دينًا ما يبدأ في المـاضي بمعتقدات رصينة تعبر عن قمة الارتقاء الديـني، ولا يطـرأ على نصه المقـدس تحريفًا، ومع هذا يرتكـس بعض أتباعه أو معظمهم عن فهم تلك العقائد فهمًا منضبطًا؛ ويعطونها تفسـيرات شركية، فيلجـأون إلى الكهانـة، ويتوسـلون بالأمـوات، ويعتقدون في التمائـم (بقايا الطوطمية)، ويسـتخدمون السحر (أدنى أشكال الدين الأرضي، بل لا يستحق اسم الدين)، ويعتقدون في وجود قوى خفية تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، ويخشـون من غير ربهم، بل أحيانًا يسـقطون على الله صفات بشرية!

ومن الملاحظ أن تصور الإنسان للألوهية يتطور في الوعي، لكنه يتعرض في أحيان كثيرة لنكوص إلى الخلف، ثم يعاود التقدم، ثم يرتكس مرة أخرى، وهكذا. لكن المحصلة العامة رغم النكوص والارتكاس في كثير من الأوقات، هي تقدم الوعي الإنسـاني في قطاعات كبيرة منه. والمفارقة الحقيقية هي أنه أحيانًا ينطوي على نوع من الازدواجية بين الارتقاء في جانب والارتكاس في جانـب آخر. وهذا ما نجده في تلك الحالات التـي تجمع بين اعتناق التوحيد وبـين التشـبث بالخرافة، لكن لا شـك أن هناك حالات أخـرى يتحرر فيها الوعـي الديني من الخرافة ويتشـبث بفكرة التوحيـد إلى أقصى مدى؛ محررًا

إياها من الغموض والشرك الخفي في إطار تفسير علمي للكون، وعقلاني للوجود، ومميزًا بين الألوهية والطبيعة والإنسان.

ومن ثم يمتنع القول بأن الأديان ككل قد انتقلت تاريخيًّا إلى مرحلة جديدة. وهذا شأن الفلسفة أيضًا؛ فليس ثمة قانون ثابت يحكم تطور الأديان أو الفلسفة، وهذا على خلاف العلم، فالعلم تراكمي ينشأ ويتطور في التاريخ وفق قانون التقدم، لكن الأديان ليست كذلك؛ وفهم منطق تطور العلم في التاريخ أيسر من فهم منطق تطور الدين.

ولا يرجع هذا إلى دقة العلوم وعدم دقة الوعي الديني، بل يرجع إلى أن موضوعات العلوم من الظواهر الطبيعية مثل الفيضانات والخسوف والكسوف وغيرها من الظواهر المحسوسة في عالم الجماد والحيوان، هي موضوعات أقرب منالًا للبحث الإنساني بحكم طبيعتها المادية. أما موضوعات الأديان من الظواهر الروحية والميتافيزيقية فهي أبعد منالًا بحكم طبيعتها التي تتجاوز ما يملك العقل الإنساني من قدرات مقيدة بعالم المحسوس. فالعلم يتعلق بالمحسوس بينما الدين يتعلق باللامحسوس. فضلًا عن انبثاق الوعي الديني من منطقة مجهولة في العقل لم تصل العلوم الإنسانية إليها، ولم تتعامل إلا مع أعراضها.. علاوة على أن الظواهر الدينية لا تحكمها الضرورة الطبيعية التي تحكم الظواهر الطبيعية، فالحرية تلعب دورًا كبيرًا فيه.

ومن ثم فالظاهرة الدينية أكبر وأعقد من الظاهرة العلمية.

والعلم الطبيعي واحد، والعلم الرياضي واحد، وإذا كانت البشرية توحدت حول العلم الواحد؛ لأن العلم وصل إلى مرحلة القوانين التي تتفق عليها البشرية؛ فإن الدين الواحد لا يمكن أن تلتقي عليه البشرية. إن حلم

بعـض الفلاسـفة بالوصول إلى مرحلـة مثالية يتفق فيهـا كل الناس على دين واحد يمثل القمة والغاية القصوى، مجرد وهم؛ فالخلاف بين الناس سوف يظل مـا دامت هنـاك حياة على وجه الأرض؛ لتنوع الطبائـع البشرية؛ واختلاف طرق التفكير، وصراع المصالح، وتباين الأهواء.

ومـن الملاحظ حـدوث تحولات تاريخيـة في الأديان والظواهـر الدينية، لكن من الصعب إخضاعها لقانون يمكننا من القدرة على تحديدها وفق منطق محكـم، والتنبؤ بمجريات مسـتقبلها، عـلى عكس تطور العلـوم والظواهر العلمية في التاريخ. فإذا كانت العلوم تتطور في العقل والتاريخ معًا، فالأديان ليست كذلك على مستوى التاريخ؛ لأن بعضها يرتد إلى عقائد بدائية.

فليسـت هناك مراحـل تاريخية ثابتة تمر بها الأديـان ككل، وليس هناك أسـوار حديدية تفصل بين مرحلة تاريخية وأخرى. إن الأديان تنشـأ وتسير وتحدث بهـا تحولات، يمكن وضع قوانين جزئية لبعض هذه المراحل، لكن لا يمكن وضع قانون كلي يحكم تطور الدين ككل؛ فالدين في التاريخ لا يسير بالضرورة نحو التقدم، فقد ينشـأ الدين قويًّا نقيًّا، لكن قد يحدث انحدار في طريقة فهمه، ثم تجديد له، ثم انحدار... وقد يموت، أو يتخفى في معتقدات فرق أو أديان أخرى؛ أو قد يعاود الظهور لكن في شـكل دين جديد مطعمًا طبعًّا بعقائد أخرى.

ومـن وجهـة نظري أنه إذا كان من العسـير الكشـف عـن منطق محكم لتطور الأديان في التاريخ، فإنه ليس من الصعب تحديد منطق ارتقاء وتطور الأديان في العقل، ولذا سـوف نحاول الكشـف عن تحولات الدين في العقل، لا في التاريخ. والمنطق الذي سوف نقدمه هو منطق التطور العقلي لا منطق

التطـور التاريخـي. منطق العقل الذي يسـير مـن الكثرة إلى الوحـدة، ومن المحسوس إلى المعقول، ومن العيني إلى المجرد.

فمثلـما ينزع العقل داخليًّا نحو وحدة المعرفة في العلوم[1]، فإنه ينزع إلى وحـدة الألوهية في الدين، ومثلما يسـعى العقل في العلـم نحو مبدأ واحد في تفسير الظواهر لملء منطقة الفراغ في العقل الإنساني، ينزع نحو مبدأ واحد للوجود في الدين.

وكان العقل العلمي في البداية يرى مبادئ عدة لتفسير الطبيعة لا سيما في بدايتهـا، وأخذت تدرجيًّا تقلل من عدد هذه المبادئ؛ حيث أمكنها الوصول إلى قوانـين أعـم، وهي لا تـزال تبحث عن مبـدأ أو قانون واحـد أعم يضم كل القوانـين الجزئية والمبادئ في نظام واحد بحيـث يحكم هذا النظام مبدأ واحد معرفي للقيام بتنسـيق أفكارنا وضبط استدلالاتنا. وفي ارتقاء العقل في التفكير في الظاهرة الدينية يمكن أن نجد شيئًا من هذا القبيل. فالعقل الديني في عقول الصفوة يسعى تدريجيًّا في ارتقائه نحو الوصول إلى مبدأ واحد ترتد إليـه كل الظواهـر. حيث يعكس منطق تطور العقـل الديني تحولًا تدريجيًّا نحـو التخلص من الخرافـات، والابتعاد البطيء والمسـتمر عن تعدد الآلهة، والاتجـاه نحو الفصـل بين الألوهية والطبيعة. وعندمـا يصل الدين إلى نقطة ارتقائـه القصـوى عقليًّـا، يرى أن الله المبدأ الأسـمى هو الـذي يحقق أكبر وحدة ممكنة للعقل في فهم الوجود.

فالدين في أسمى صوره يوحد الفكر حول مبدأ أعلى لا مشروط، أي الله سبحانه؛ حيث وظيفة هذا المبدأ هي تنظيم أفكارنا في نسق واحد؛ فالألوهية

(1) التشبيه هنا مع ارتقاء العلوم في منطق العقل، وليس مع تطورها في التاريخ.

إذن تقوم بدور معرفى تنظيمى توحيدى يوجه العقل إلى غاية محددة، ويجمع كل المبادئ في نقطة واحدة تحقق أكبر وحدة طبقًا لمبدأ واحد.

وربما يفسر هذا سر التحول في العقل الديني من الشرك، نحو شبه التوحيد، ثم إلى التوحيد؛ وكلما كان التوحيد خالصًا، أي مستبعدًا للوسطاء والهيئات المعاونة والقوى المضادة والسحر والقوى الخفية التي تتدخل في الطبيعة وحياة الإنسان، كان الدين أرقى ومنسجمًا مع طبيعة النقطة القصوى التي وصل إليها العقل في تطوره.

وكلما أدخل الدين قوى أخرى مع الله حتى لو كانت وسيطة أو معاونة، فإنه يرتكس إلى درجة عقلية أدنى. وكلما تخلص الدين من المبادئ الخرافية المفسرة للطبيعة، واستند إلى مبادئ النظام الداخلي للطبيعة ذات القوانين المحكمة، كان أقرب إلى نمو العقل العام. أما إذا كان يظن بدرجة ما تتفاوت من دين إلى آخر أن الكون خاضع لتدخلات خارجية دومًا من قوى غامضة، فإنه يرتد إلى العقل البدائي الذي يرى الكون كمسرح عرائس!

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن منطق تطور الدين في العقل، يبدأ من ديانات الكثرة.. ديانات الطبيعة، وداخلها نفسها يحدث تطور من عبادة الطواطم والحيوانات وأرواح الأسلاف، إلى عبادة مظاهر الطبيعة. وفي كل مراحلها الداخلية كان الامتزاج واضحًا بين الطبيعي والإلهي. أى أن الإنسان هنا لا يدرك حقيقة الظواهر الطبيعية، ولا يحاول تفسيرها وفق قانون العلية، وإنما يفسرها على أنها قوى عاقلة فاعلة بذاتها، خصوصًا أن تعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، ينشئ

حالة من الخوف من المجهول عند الإنسان، ونظرًا لقصور منطقه العقلي، فإن ذلك كله يستثير خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة، أو بإعطاء الألوهية صفات الطبيعة. وتشتمل ديانات الطبيعة على ديانات شركية تعددية، وفي مرحلة متقدمة منها يوجد فيها ديانات التسلسل الهرمي للآلهة، وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر، فهي أديان الاعتقاد التراتبي في الآلهة، لكنها لا تزال آلهة ممتزجة بالطبيعة. وسوف تتحول في المرحلة التالية فتصبح على شاكلة البشر.

فيرتقي الوعي إلى ديانات التشبيه وفيها عبد الإنسان آلهة ذات مواصفات إنسانية لكنها أعلى قدرة.. آلهة ذات إرادة تشبه الإرادة الإنسانية، لكنها أكبر من إرادته.. مرتبًا إياها ترتيبًا هرميًّا يقف في أعلاه إله أكبر، وظهر هذا الإله في بعض الديانات ككبير للعائلة، وفي أحيان أخرى ككائن يتجلى ويتجسد في آلهة أخرى لكل منها وظيفة واختصاص.

فالعقل في هذه المرحلة يقيس طبيعة الآلهة على طبيعة الإنسان وإرادته التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. ويدفع الخوف خياله لتجسيد الألوهية تجسيدات شخصية، وبنوع من الإسقاط، يعطى لها صفاته، ويسقط عليها رغباته، فيظنها على شكل بشر له قوى عظيمة، حيث يعطيها صفات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واستمرارية البقاء، وبالنوع نفسه من الإسقاط كان يعتقد أنه يمكن استرضاؤها بوسائل الاسترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها. ومن هنا يلجأ إلى الأضاحي والقرابين والنذور. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنًا سعيدًا، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

إذن يتحـول الوعي في هذه المرحلة بديانات التسلسـل الهرمي للآلهة من التصـور الطبيعي إلى التصور الإنسـاني، وتماثل بنية مجمـع الآلهة بنية الأسرة أو بنيـة الدولة، مثل الديانة الإغريقية القديمـة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعـل فوقها إلهـًا أكبر هو رب الأربـاب، وهو زيوس. ومثـل بعض الديانة الرومانية، ومن قبلهما بعض الديانات المصرية القديمة.

ثم يرتقي الوعـي إلى أديان التعالي.. أديان التوحيـد أو الوحدة.. وداخل أديـان التعـالي نفسـها يرتقي الدين مـن التوحيد غـير الخالـص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي (نسـبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

وإذا كان منطق الانتقال التدريجي من الكثرة إلى الوحدة هو الذي يحكم تطـور العقل الديني، فـإن هذا يقتضي انتقالًا من نوع آخـر هو الانتقال من المحسـوس إلى المعقول، ومن النهائي إلى اللانهائي، مـن الجزئي إلى الكلي، من العيني إلى المجرد.

وهـذا ما يجعلنا نلاحظ أن العقل الديـني بدأ رحلته من تصور طبيعي إلى الألوهيـة، ثم دخل في تصور إنسـاني لها، ثم تجاوز هذا المسـتوى إلى التعالي بتصوره للألوهية عن الطبيعي والإنساني.

وحسـب تلك النظرية فإن المجموعات الدينية، تبـدأ بالأديان الطبيعية التـي تنظر إلى الألوهية على أنها ممتزجة بالطبيعة وتخلط بينها وبين الظواهر أو الكائنات الطبيعية.

ثم مجموعة الأديان التشبيهية التي تشبه الآلهة أو الإله بالبشر.

ثم مجموعة أديان التعالي على اختلاف بينها بدرجة ما أو أخرى في مدى تحرر مفهوم الإلهي في الوعي من المفاهيم الطبيعية والتشبيهية.

وسواء سرنا بمنطق التحول التدريجي من الكثرة إلى الوحدة، أو بمنطق التحول التدريجي من المحسوس إلى المعقول، فسوف نجد أن تتابع الأديان لن يختل: من ديانات الطبيعة إلى ديانات التشبيه ثم أديان التعالي. مما يؤكد أنها قصة العقل الباحث عن الوحدة، والوحدة لا توجد في المحسوس والعيني والنهائي، بل توجد في المعقول والمجرد واللانهائي.

وحسب منطق النزوع من الكثرة إلى الوحدة، لابد أن نجد نزوعًا من المحسوس إلى المعقول؛ ومن نهايات متعددة لسلسلة المعلولات إلى نهاية واحدة لها. لكن هذه النهاية الواحدة لا يوجد تصور واحد عنها، ومن ثم يحدث تحول داخلي وارتقاء تدريجي في تصورها، من التصور الضيق للألوهية إلى تصور يتحرر فيه الوعي من هذا الضيق لكنه لا يزال تحررًا غامضًا، ثم يتحرر الوعي فينتقل إلى التصور الكلي الواضح.

والتطور العقلي الذي نعنيه هو تطور الوعي الإنساني بالدين سواء أكان وضعيًا أم سماويًا، كما نعني بتطور الدين في حالة أديان الوحي انتقال الأديان من طور إلى طور لكي تلائم تطور الوعي الإنساني نفسه، هذا الوعي الذي تشبه حياته في التطور العام لحضارة الإنسان حياته وارتقاءه في نمو الكائن الحي من طفولة إلى صبى إلى شباب وهكذا.

وقد يتحول دين الوحي نفسه في أحيان كثيرة إلى دين وضعي عندما يدخله التحريف، ويتلون بالظروف التاريخية، وتنعكس فيه الأولويات، ويغيب مقصده الكلي، ويفقد مضمونه النقي، ويتحول إلى سلطة ومؤسسة وكهنوت

يركـز عـلى الطقوس والشـعائر أكـثر مما يركز عـلى نقاء الضمـير والفضيلة واتسـاق الظاهر والباطن، ويركز على الشـكلي والسـلطوي والقهري أكثر مما يركز على الجوهـري والعقلي والذاتية الحرة، نتيجة خيانة أتباعه وتغليبهم للمصلحة الذاتية تحت ضغط الصراع على السلطة الاجتماعية أو السياسية.

ومن ثم يخضع لقانون التطور الذي يحكم تطور الحضارات البشرية وما تمر به من نمو ثم انحدار واضمحلال، لكي تفسـح المجال لحضارة أخرى تبدأ ثم تمر بدورها بمراحـل النمو والانحدار، وهكذا. فالدين عندما يتحول من ديـن وحي إلى دين وضعي يبـدأ في الدخول إلى مرحلة انحدار، لكي يفسـح المجال لدين جديد...وهكذا.

وعندمـا يبلـغ الوعي الديـني نضجه مع ديـن الوعي الناضـج، ويتحول التوحيـد إلى عقيدة بلا أسرار، ثم تطرأ عناصر شركية وضعية على تصورات أتباعه في مراحل الاضمحلال، لا يكون الإنسان بحاجة إلى دين جديد، لأن الديـن الناضج موجود، لكن المشـكلة هي اضمحلال وعـي أتباعه، ومن ثم يكون الإنسـان بحاجـة إلى فهم جديد للدين يخلصه مـن العناصر الوضعية فيه، أي بحاجة إلى من يجدد له أمر دينه.

وتحـول الوعـي من الأديان الجزئيـة والغامضة والتي لا يـزال فيها خلط بين الإلهي والإنسـاني، إلى دين التوحيد الكلي والواضـح والألوهية المتعالية المنزهـة، أي الدين الذي يمثل الطور الملائم لإنسـانية ناضجة- يوازيه تحول مـن نـوع آخر هو التحـول في منطق الاسـتدلال، من منطق الأسـطورة إلى منطـق الواقع، ومن منطق الحس إلى منطق البرهان العقلي، ومن الاسـتدلال بخوارق الطبيعة إلى الاسـتدلال بنظام الطبيعة، ومن منطق الحواة إلى منطق

عدم التناقض؛ ومن المعجزات الحسية إلى المعجزة البيانية، ومن المعجزات المؤقتة إلى المعجزة المستمرة، ومن الكتاب الذي يلتمس دليلًا من خارجه إلى الكتاب الذي يلتمس دليلًا من داخله، ومن توحيد غامض يعتمد على التسليم إلى توحيد مطلق مستند إلى الاستدلال البرهاني، ومن منطق «آمن ثم تعقل» إلى منطق «تعقل ثم آمن».

لكن في كل الأحوال نلاحظ أن ثمة اتفاقًا بين ديانات الطبيعة، وديانات التشبيه، وأديان التوحيد المتعالي، على وجود قوة عاقلة في العالم، فالألوهية هي الموضوع الرئيسي للأديان بعامة، باستثناء بعض الفرق البوذية والطاوية والكونفوشيوسية التي لا تعتقد في الألوهية. وفي هذه الحالة فإن هذه الفرق لا ترقى إلى مستوى الدين؛ لأن تصور الألوهية ضروري للدين من حيث هو دين، فبلا إله لا يكون الدين دينًا. ويختلف تصور الألوهية في أديان الشرك التعددية عن أديان الشرك التي تميل إلى التوحيد، وعن أديان التوحيد، فهي تختلف في طبيعة هذه القوة، وما إذا كانت متعالية أم ثانوية، واحدة أم متعددة، كما تختلف في صفات هذه القوة وخصائصها والمبادئ التى تحكم أفعالها[1]. بل إن تصور الألوهية يختلف من دين إلى دين داخل المجموعة الواحدة، وأكثر من ذلك يختلف في الدين الواحد تبعًا لاختلاف أتباع الدين في فهم النصوص المقدسة؛ولذا تعددت الفرق العقائدية داخل كل دين.

ومع هذا الخلاف فإنها تعود لتتشابه من حيث إن حالة الإنسان تجاه الإله الواحد لا تختلف عن حالته تجاه الآلهة المتعددة، فحالته هى الشعور

(1) Hume, D., The Natural History of Religion, in :Hume on religion, Selected and Introduced by R. Wollheim, London, The Fontana Library, 1971. p.44.

بالضعف، و إلحاحية الحاجة، والقلق من أحداث الحياة، ولا يزال يحركه الخوف، و يداعبه الأمل.

لكن يظل هناك فرق جوهري هو أن الإله الواحد يوحد شعور الإنسان وقصده، و ينقذه من حالة تمزق الوعي كما ينقذه من تشتت الهم وتأرجح الوجداني؛ بحيث لا يعود يتوجه إلا إلى الله الأحد.

و يلاحظ كل من يتتبع تاريخ الأديان أن آسيا مهبط الأديان الكبرى في العالم، فهي ليست فقط مهبط الأديان الإبراهيمية كلها (اليهودية، المسيحية، الإسلام)، بل هي أيضًا مهد الديانات الكبرى من الديانات الوضعية، مثل: الكونفوشيوسية، والطاوية، والهندوسية، والبوذية، والجينية، واللامية، وديانة الشنتو، والزرادشتية.

ومن اللافت للنظر أن كل الديانات الإبراهيمية نزلت في غرب آسيا، بينما نشأت أغلب الديانات الوضعية في جنوب شرق آسيا ووسطها، ومع ذلك فإن الإسلام الذي نزل في غرب آسيا، انتشر قديمًا بجنوب شرق آسيا بقوة وسهولة في الوقت نفسه دون دخول الجيوش الإسلامية، و يعود الآن للانتشار فيها بعد ارتفاع معدلات التعليم والثقافة في تلك البلدان، رغم الإهمال الشديد الذي يعاني منه المسلمون لا سيما في الصين، ورغم ضعف روابط الاتصال مع العالم الإسلامي، باستثناء إندونيسيا وماليزيا.

وتنتمي الديانات الوضعية الآسيوية إلى مجموعة واحدة من الديانات التي لا تدخل ضمن التقليد الإبراهيمي، أي ليست من ملة إبراهيم، و إنما هي مجموعة دينية لها منطقها الخاص، وتعاليمها المختلفة، وطبيعتها المباينة لطبيعة الدين السائر في ذرية إبراهيم.

ويمكـن أن نطلق عـلى هذه الديانـات «ديانـات الطبيعـة»؛ لأن الوعي الإنسـاني لا يعـرف فيها الإله إلا ممتزجًـا بالطبيعة، وغـير متصف بالحرية! فالـروح اللانهائي غارق في الطبيعة النهائية على نحو مباشر، أي هناك وحدة مبـاشرة بين الـكلي والجزئي لكن عـلى نحو فـج. ومن ثم فهـي أديان الحس المبـاشر، والروح الإلهـي فيها غير متحرر في مرآة الوعي الإنسـاني؛ لأنه لم يتمكـن بعد من السـيطرة على الطبيعـة والتعالي عليها، وإنمـا لا يزال كامنًا فيها ومختلطًا بها! فمجموعة الأديان الأصلية في جنوب شرق آسيا، كما سنرى لها سـماتها المشـتركة رغم الاختلافات الكائنة بينهـا، لكنها في كل الأحوال تتميز عـن طبيعة أديان الوحـي، أو الديانات السـماوية المتتابعة في التقليد الإبراهيمي حتى ديانة التوحيد المطلق الإسلام.

ورغم أن الديانات اليهودية والمسـيحية والإسـلامية تشـترك في سـمات تميزها كمجموعة واحدة عن ديانات جنوب شرق آسـيا، فإن الإسلام وحده يعـود ليتمايز عن كل الديانات الأخرى سـواء داخـل مجموعة جنوب شرق آسـيا، أو داخل مجموعة التقليد الإبراهيمي نفسها، أو بالمقارنة مع الديانات الطوطميـة والإحيائيـة في أسـتراليا والأمريكتين؛ لكونه هـو الدين المطلق المتحـرر من التصـورات الطبيعية والإنسـانية في النظـر إلى الألوهية، فالله تعـالى ليـس غارقًـا في الطبيعة، بل متعـالٍ عليها، كما أنه لا يحـل في أي حيز أو مخلـوق، ولا يتحـد مع بشر في طبيعـة واحدة، ومع ذلك فقـد نفخ الله في الإنسـانية مـن روحه؛ فهو منبـع الحياة العاقلة؛ لكن ليـس معنى هذا وحدة الإنسـاني والإلهي، فمسـتويات الوجود متمايزة: الإلهي، الطبيعي، الإنساني. فالإسـلام خلـص عقيدة الألوهية مـن كل ما علق به من تصورات تشـبهها بالبشر، أو تخلط بينها وبين الطبيعة، أو بينها وبين أي مستوى من مستويات

الوجـود؛ فهـو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشـورى: 11]، وهـو الذي يجب تنزيهـه عن كل ما يصفه به البـشر: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ وَخَلَقَهُمْ وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنعـام: 100]. وهـو إله واحـد لامتناع غير ذلـك عقليًّـا ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبيـاء: 22] .. ﴿قُل لَّوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَّابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 42]. والطبيعـة خاضعة لقوانين ثابتـة، لا لأهواء أو قرارات مفاجئة. كما أن الإسـلام يجعل العلاقة بين الله والإنسـان مباشرة دون وسـائط، وينحي كل القوى الغامضة من التدخل في الطبيعـة، ويرفض إعطاء أي وظيفة إلهية لغير الله، سـواء من البشر أو الجن أو الملائكة، أو حتى رجال الدين.. وهذا هو التوحيد الخالص.

ولذا فالعقيدة الإسلامية مخالفة لعقيدة أديان الطبيعة المسيطرة على جنوب شرق آسيا؛ ومختلفة عن شركائها في التقليد الديني الإبراهيمي، فضلًا عن بعد المسافة بينها وبين الديانات القديمة في إفريقيا والعالم الجديد.

❒❒❒

التحليل السـابق هـو وجهة نظر خاصـة بالمؤلف. لكن مـن الضروري أن نعـرض لوجهـات النظر الأخرى سـواء من تاريخ الأديـان أو من العلوم الإنسانية والاجتماعية أو من الفلسفة أو من التاريخ المقدس للدين.

ويكشـف تتبع العلوم المختلفة التي تـدرس ظاهرة الدين عن أن العلماء والفلاسـفة لم يكلـوا في البحـث عن محاولة اكتشـاف المنطـق الذي يحكم نشـأة الدين وتطوره في التاريخ؛ حيث توجد نظريات متعددة تحاول تفسير حركة ارتقاء الوعي الديني عند الإنسـان، وتسـعى لاكتشـاف المنطق الذي

يحرك سـير الأديان عـبر التاريخ. وتذهب النظريات التطورية إلى أن شـأن الإنسان مع الدين كشأنه مع مظاهر الحضارة الأخرى من فن وعلم وفلسفة. فـإذا كانت حركه الحضارة الإنسـانية عامة هى حركة تطـور وارتقاء، فإن الدين بوصفه نشـاطًا إنسـانيًّا قد مر بمختلف مراحل التطـور والارتقاء من أدنى الى أعـلى .... بـدءًا من النظـرة التعددية إلى الآلهة، مـرورًا بالنظر إليها نظرة هراركية أو هرمية، حتى وصلت الإنسـانية إلى الوحدانية، ومع اتفاق النظريات التطورية حول هذا المعنى العام لحركة الدين، فإنها تعود لتختلف في تحديـد طبيعـة كل مرحلة مـن مراحل التطور، ولاسـيما المرحلة الأولى، مرحلة النشأة. حيث نجد عدة تفسيرات، لعل من أهمها:

التحليل النفسي

تأخذ نظرية الدين دلالاتها عند سـيجْمونْد فرويْـد (Sigmund Freud (1856 - 1939[1] في إطار نظريته العامة في التحليل النفسي Psychoanalysis، وتقـوم هذه النظرية على تصور الطبيعة الإنسـانية بشـكل مختلف عن كل التصورات الأخرى التي قدمها الدين والعلم، حيث يعتبر الإنسـان محكومًا

(1) ولد في مدينة فريبرج، مورافيا في تشيكوسلوفكيا السابقة، من عائلة يهودية، وكان له ثمانية أخوة، كان هو أكبرهم، وانتقل مع أسرته إلى النمسا وعمره أربع سنوات. و رغم أنه نشأ يهوديًّا، فإنه صار ملحدًا فيما بعد، ومع ذلك يؤكد بعض الباحثين على تأثير الديانة اليهودية في تكوينه النفسي والعلمي. درس في كلية الطب بجامعة فيينا. وتخرج عام 1881م، ثم تخصص في الأمراض العصبية، ودرس على مارتن شاركو في فرنسا عام 1885م، وعاد إلى فيينا عام 1886م، وركز على علاج مرض الهيستريا. أصيب بسرطان الفم عام 1923م، لكنه أصر على مواصلة أبحاثه. وسافر عام 1938م مع أسرته إلى إنجلترا هربًا من النازية، ومات بها عام 1939.

بمجموعة من الغرائز داخل اللاوعي، وهو غير مكتسب، ويولد الإنسان مزودًا به، مثل غريزة الجنس والطعام والشراب والنزوع إلى العدوان. ويسعى للإشباع السريع، وهذا ما يسميه فرويد «الهو the id».

ولكن العنصرين التاليين «الأنا» و«الأنا العليا»، يسعيان للسيطرة عليه؛ حيث يدخل «الهو» في صراع مع الأنا الواعية الإرادية «the ego» التي تضم الذاكرة والإرادة؛ فهي العنصر العقلاني من النفس. وهي مكتسبة.

كما يدخل في صراع مع «الأنا العليا» the super ego التي هي عبارة عن مجموعة المبادئ المثالية التي تحددها أوامر ونواهي الدين والمجتمع والسلطة. وتمثل الرقابة الاجتماعية - الثقافية المفروضة على الأنا الفردية. وهي مكتسبة، وتقوم بالتفريق بين الرغبات الصحيحة والخاطئة، وتعمل على دفع الإنسان نحو الأهداف الأخلاقية المثالية، كما يقوم بالتحكم والسيطرة على السلوك والحد والكف من انطلاق الغرائز والرغبات النابعة من «الهو»، لاسيما الغريزة الجنسية والرغبات العدوانية، وهذا هو «الضمير» الذي يقوم بالرقابة عند فرويد.

ويحدث تفاعل بين هذه الجوانب، يصل إلى حد الصراع، الذي تحاول فيه الأنا الواعية الإرادية أن تصل إلى تحقيق التوازن والتوفيق بين الرغبات الغريزية التي يطالب بها «الهو» وبين المثل والمبادئ الصارمة التي توجبها «الأنا العليا». فالأنا هي التي تقوم بدور التوازن بين الجانبين، و تعتبر العامل الذي يقوم بالتسوية، أو الحل الوسط, إما عن طريق الإشباع أو التأجيل أو القمع. وعند حدوث الفشل خصوصًا عن طريق القمع الشديد يحدث المرض النفسي.

وفي الطفولة يمر الذكور بعقدة أوديب Oedipus complex. وتمر الإناث بعقدة الكترا. وعُقْدَةُ أودِيب عقدة تجاه الأب تتكون نتيجة تعلق الولد الذكر بأمه تعلقًا جنسيًّا والرغبة غير الشعورية في الاستئثار بها والغيرة من الأب والخوف من عقابه، وينشأ عنها الرغبة اللاشعورية في موت الأب. واستمد فرويد المصطلح من أسطورة أوديب الإغريقي الذي قتل أباه ليتزوج من أمه في تراجيدية سوفوكليس «أوديب ملكًا». ونتيجة النمو النفسي يحل الإنسان عقدة أوديب ويتغلب عليها، عدا بعض المرضى عقليًّا.

أما عقدة إلكترا فهي عقدة تجاه الأم تتكون نتيجة حب البنت لأبيها حبًّا جنسيًّا والرغبة غير الشعورية في الاستئثار به والغيرة من الأم، وينشأ عنها الرغبة اللاشعورية في موت الأم. ونتيجة النمو النفسي تحل البنات عقدة إلكترا وتتغلب عليها، عدا بعض المريضات عقليًّا. والمصطلح أيضًا مستمد من أسطورة إلكترا الإغريقية تلك المرأة التي شاركت في التخطيط لقتل أمها. ولم يستخدم فرويد إلا مصطلح عقدة أوديب وشمل عنده «لا شعور كلا الجنسين» تجاه الوالدين. وبعد ذلك استخدم بعض الباحثين مصطلح عقدة إلكترا لوصف الحالة عند البنات.

فالإنسان عند فرويد كائن جنسي مليء بالعقد والصراعات الداخلية والمخاوف والمشاعر المكبوتة، وسلوكه يعبر عن دوافع ومشاعر وتجارب غير مُدْرَكة أكثر مما يعبر عن تلك المُدْرَكة. فاللاوعي يلعب دورًا جوهريًّا في السلوك، خصوصًا الذكريات الجنسية في الطفولة. مع العلم أن فرويد يفسر كل السلوكيات تفسيرًا جنسيًا! والنشاط الجنسي يبدأ مع الإنسان منذ لحظة الولادة، وأن للأطفال ميولًا جنسية نحو الوالدين لكنهم يحولونها إلى

أمور غير جنسية! واعتبر فرويد أن تلك العوامل هي التي تشكل الشخصية في المستقبل، وهي التي تمثل محركات السلوك، وهي أيضًا المسئولة عن جميع العقد النفسية والمرض العقلي وربما تنشأ عنها اضطرابات جسدية.

ويقوم منهج التحليل النفسي على هذا التصور لدراسة اللاوعي وعلاج أمراض واضطرابات النفس. حيث يهدف إلى كشف الرغبات والغرائز الدفينة والمخاوف غير المدركة عند الإنسان، وكشف التجارب الأليمة لا سيما الجنسية والتي تكونت في الطفولة، عن طريق تداعي الأفكار والخواطر في جلسات التحليل النفسي، وتأويل الأحلام، لنقل الأفكار المكبوتة في اللاوعي إلى الوعي التام، وإجراء عملية تحويل إيجابي لها، وهنا تكف عن تسبيب الاضطرابات التي كانت تتسبب فيها.

وفي إطار هذه النظرية العامة للتحليل النفسي، حدد فرويد منطق نشأة الحضارة وتطورها، ومنطق نشأة الدين وتطوره. ويرى أن الحضارة الإنسانية في تطورها تحكي قصة الإنسان في مقاومة ثلاثة نوازع غرستها الطبيعة فيه هي: النزوع إلى العدوان والقتل، وزنا المحارم، وأكل لحم الإنسان. وتمكن الإنسان بواسطة (الأنا العليا) من السيطرة على زنا المحارم وأكل لحوم البشر. لكنه لم يتمكن من السيطرة على النزوع إلى العدوان والقتل، فنزعة الاعتداء شعور منتشر مستبطن حينًا ومعلن أحيانًا؛ فهي لا تهدأ ولا تغيب بسهولة عند الإنسان، وإنما تظل تلح وتطلب التنفيس عنها من خلال الممارسة. ولا تكاد الإنسانية تخطو خطوة واحدة في على طريق التحضر حتى تعقبها خطوتان في طريق العنف والبربرية.

أما نظريته النوعية عن أصل الدين ومستقبله، فنجده في كتابه «مستقبل

وهم» يؤكد أن العقائد الدينية نبعت، شأن كل الإبداعات الإنسانية الأخرى، من حاجة الإنسان إلى الدفاع عن ذاته ضد قوة الطبيعة المدمرة، يقول فرويد: «إن الأفكار الدينية تنبع من نفس الحاجة التي تنبع منها سائر إنجازات الحضارة: ضرورة الدفاع عن النفس ضد تفوق الطبيعة الساحق»[1].

فالدين مجرد وهم، وليس تعبيرًا عن وحي إلهي، يقول عن التكوين النفسي للأفكار الدينية: « ...هذه الأفكار التي تطرح نفسها على أنها معتقدات، ليست خلاصة التجربة والنتيجة النهائية للتأمل أو التفكير، وإنّما هي توهمات، تحقيق لأقدم رغبات البشرية وأشدها إلحاحًا. وسر قوتها هو قوة هذه الرغبات»[2]، مثل الحاجة إلى الحماية، والقلق الإنساني، وتلبية مقتضيات العدالة، والرغبة في حياة مستقبلية[3]. وربما تتغلب الإنسانية على ذلك الوهم، بواسطة العلم!

إن فرويد يرى أن أصل الدين هو عجز الإنسان عن مواجهة قوتين، قوى الطبيعة الخارجية، والقوى الغريزية الداخلية، وأن هذا العجز بدأ في مرحلة مبكرة من التطور كان الإنسان فيها مازال عاجزًا عن استخدام بديهته في مواجهة تلك القوى وقمعها والسيطرة عليها. لذلك استعان الإنسان القديم بشيء غير البديهة، وهو الوجدانيات المقابلة counter - affects، أي بقوة عاطفية يسيطر بها على ما عجزت عنه البديهة؛ فاستعان بالشعور بالحماية؛ بالوهم؛ بإيهام نفسه أنه يمتلك هذا الشعور. وقد قام باختيار هذا الشعور عن

(1) فرويد، مستقبل وهم، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، ط 4، 1998، ص 29.

(2) المرجع السابق، ص41.

(3) المرجع السابق، ص41 - 42.

طريق النكوص والتذكر. فالإنسـان عندما تواجهه قوى مهددة خارج نطاق سـيطرته، وغير مفهومة، ومن الداخل والخارج فإنـه يتذكر طفولته وخبراته المماثلـة، ويتذكر حماية الأب له، ويتذكر شـعوره بالأمـان والحماية. هكذا ينكـص الإنسـان إلى هذا الشـعور، ثم يبـدأ في البحث عـن الأب، ذلك الأب الحامى الذى كان يراه في طفولته فائق الحكمة والقوة. وعندما لا يعثر عليه فإنه يخلقـه، ويقدم له الطاعة والخضوع حتى يضمـن حمايته له. الدين، إذن، عند فرويـد هو تكرار لخبرة الطفل. إن فرويد يحاول معرفة سـبب صياغة البشر لفكـرة الله عن طريق تحليل السـيكولوجية. ويـرى أن الدين عرض عصابي وتقديس محرمي. إن فرويد يرى أن على الإنسـان أن يتجاوز الأب والأم، وأن ينمو ويواجه الواقع. وهذه الرؤية تمثل طرحه الأسـاسى ضد الدين في كتابه «مسـتقبل وهم». إنه ينتقد الدين لأنه يسـجن الإنسـان في روابط واعتمادية فيمنعه من التوصل إلى مهمة وجوده الأعلى: الحرية والاستقلالية[1].

وفي كتابه «الطوطم و الحرام» يبين فرويد كيف نشأة فكرة وجود الإله عند القبائل البدائية من الشـعور بالذنب من قتل الأبناء للأب حسـب عقدة أوديب، ومن الشعور بالخوف من روح الأب التي يظن أنها حلت في حيوان ما (الطوطم)، مما يجعل الأبناء يقدسـون ذلك الطوطـم، وتبدأ القبيلة بعبادة الطوطم واعتباره جد القبيلة الأعلى.

مـن ناحية أخرى يقـول فرويد: « ... مـن التحليل النفـسي للفرد بمنتهى الجلاء أن إله كل إنسـان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشـخصي لكل فرد إزاء الإلـه منوط بموقفه إزاء أبيـه المادي، ويتنوع ويتبدل طـردًا مع هذا الموقف،

(1) د. عصام اللباد، «حوار حول النفس والدين- الجزء الثانى»، في : الإنسان والتطور، عدد 60 يناير 1998.

وأن الإله ليس في صميمه سـوى أب ذي مكانة أكثر رفعة»[1]. وبمرور الزمن «يتجـلى بمزيـد من الوضوح ميل الابن إلى الحلول محـل الأب ...»[2]، ثم يقدم فرويد تفسيره لنشأة بعض الأديان، ومنها المسيحية، التي صار فيها الابن إلهًا.

ويسـعى فرويد في كتابه «موسى والتوحيد» إلى نقد العقائد الدينية، من خلال نقده للدين اليهودي؛ وإظهاره كنتاج للسـياق التاريخي الاجتماعي في العـصر الفرعـوني، أي أنه ليس نتيجة الوحي. فقد أخـذ موسى التوحيد من المصريـين ليقود اليهود وينقذهم. وترى الباحثة سـوزان هاندلمان في كتابها «قتلـة مـوسى The Slayers of Moses" أن محاولـة فرويد لإعـادة صياغة صـورة مـوسى لكي يبدو مصري الأصـل هي في العمق مسـعى لإعادة كتابة هوية والد فرويد جاكوب؛ ليتسنى له من ذلك إعادة صياغة أصله المفقود.

لكنه في الوقت نفسه يرفض أن يكون لليهودية أصل إلهي؛ فهو لا ينتظر من الأسـاطير الدينية أن تحسـب حسـابًا دقيقًا للتلاحم المنطقـي، وإلا فإن الوجدان الشـعبي سيسـتاء بحق من مسـلك إله يعقد مع الآبـاء حلفًا ملزمًا للطرفين، ثم يمتنع طوال قرون عن الاهتمام بشركائه البشريين، إلى أن يعنَّ له على حين غرة أن يتجلى من جديد لذريتهم. وإنه لمما يبعث على دهشة أكبر أيضًا -في نظر فرويد- أن نرى هذا الإله يختار لنفسه على حين بغتة شعبًا من الشـعوب ليجعل منه شـعبه ويعلن أنه إله لهم. ويعتقـد فرويد أن هذه هي الحالة الوحيدة في تاريخ الأديان البشرية التي حدث فيها مثل ذلك[3].

---

(1) فرويد، الطوطم والحرام، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت دار الطليعة، ط2، 1983. ص 192.

(2) المرجع السابق، ص 199.

(3) فرويد، موسى والتوحيد، ترجمة د.عبد المنعم الحفني، القاهرة، دارالرشاد، ط1، 1991. ص 67 - 68.

وقد حدث انشقاق مبكر على التحليل النفسي على أيدي عدد من تلاميذه الذين رفضوا التفسـير الجنسي للسلوك[1]، مثل الفرد آدلر (1870 - 1937م)، الذي انشق عام 1911 على مدرسة التحليل النفسي، وأنشأ مدرسة علم النفس الفردي مستبدلًا بالدوافع الجنسية عند فرويد عددًا من الدوافع الاجتماعية، مع التأكيد على الإرادة والوعي، وإبراز دور عقدة النقص وتعويضه وتحقيق الذات والتفوق[2].

كما انشق كارل جوستاف يونج 1875 - 1961م الذي كان رئيسًا للجمعية العالميـة للتحليل النفسي، لكنه خرج على نظرية التحليل النفسي عام 1912؛ لعـدم نضوجها ولنظرتهـا الأحادية وتجاهلهـا للاعتبارات الدينية، وأسـس مدرسـة علم النفس التحليلي مشـيرًا إلى قوة دافعة أكبر من الطاقة الجنسـية هي طاقة الحياة، وركز على اللاشـعور الجمعي[3]. وكان يعلق على باب منزله عبارة تقول «...الله موجود».

وهناك اتجاه يسـمى التحليل النفسي الجديد ينطلق من نظريات فرويد، لكنه يركز على العوامل الاجتماعية، مثل اتجاه إيريك فروم.

ويواجـه التحليل النفـسي اعتراضات غير هينة من مـدارس علم النفس الأخـرى، مثل المدرسـة السـلوكية، فضـلًا عن النقـد المرير الـذي يقوم به المفكريو ذوو النزعة الدينية.

(1) Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, 1980. volume 8, p. 329.

(2) د.علي كمال، النفس، 2/ 129 - 130.

(3) المرجع السابق، 2/ 131 - 132.

ولا يجب أن ننسى أن آراء فرويد مجرد نظريات تكونت نتيجة دراسته للحالات الشاذة المرضية، ومن غير الجائز علميًّا تعميمها على الإنسانية كلها، فهذا قفز يرفضه المنهج العلمي، بل هو مغالطة كبرى؛ إذ كيف أعمم تفسير السلوك الشاذ على الأشخاص الأسوياء. وكيف يمكن أن أثق في نظرية لم تضع الشخصيات السوية محل البحث؛ ولا شك أن هذا الخلل المنهجي يترتب عليه خلل في النتائج، الأمر الذي ترتب عليه قيام كثير من تلاميذه بالانشقاق عنه وتكوين نظريات مختلفة، مثل: أدلر، ويونج، وغيرهما.

إن التحليل النفسي كان إحدى الضربات العدمية الموجهة إلى الذات الإنسانية وقدراتها العقلية. فالتحليل النفسي لسجموند فرويد يقدم تصورًا عن الكائن الإنساني وعن جهازه النفسي ينتهي إلى إلغائه، حيث يجعله خاضعًا لإشراطات «الهو» ومحكومًا بمحددات لاشعورية. وبذلك تصبح المفاهيم العقلية مفاهيم عن مكونات مهزوزة هامشية في الوجود الإنساني، فالشعور والعقل والإرادة ليست سوى ألفاظ زائفة تحمل تصورات ودلالات غير مطابقة لحقيقة الذات البشرية. وهكذا يخلص التحليل النفسي إلى نفي الحرية والإرادة عن الكائن الإنساني، ويحيله إلى كائن مسير بفعل اللاشعور ودوافع «الهو» الغريزية. إن حقيقة فرويد ينبغي التماسها في هذا التغييب والنفي للكائن الإنساني، بإخفاء هذا الكائن وتذويبه في بنيات نفسية شارطة ومتحكمة فيه، وهو مؤشر على تحول فلسفي عدمي هيمن على التحليل النفسي[1].

ولقد أخطأ فرويد عندما اعتبر أن إله كل إنسان هو صورة أبيه، وأن الموقف الشخصي لكل فرد إزاء الإله منوط بموقفه إزاء أبيه المادي، ويتنوع

(1) الطيب بو عزة، «ما بعد الحداثة وموت الإنسان»، في: بينات، العدد 216، يونيه، 2007.

و يتبدل طردًا مع هذا الموقف، وأن الإله ليس في صميمه سوى أب ذي مكانة أكثر رفعة[1]. ربما يصح تحليل فرويد على الأديان البدائية، وعلى الصورة المحرفة من التي تعتبر الله الأب، وهم أبناؤه! وربما على ديانات أخرى تجمع بين الإله الأب والإله الابن، أما الإسلام فيرفض كل الصور الأبوية لله، وينزهه عن مشابهة البشر أو أي شيء آخر؛ فهو: الأحد الذي لا نظير له، وهو الصمد الذي لم يلد ولم يولد، وهو ليس له كفوًا أحد، سبحانه وتعالى عما يصفون! مع العلم أن فرويد لم يتحدث عن الإسلام مباشرة، لكن تحليلاته للدين بعامة تنسحب عنده على أي دين. وهو ما نجزم بخطئه؛ لأن الإسلام رفض كل الصور الأبوية لله، مثلما صور الإله الابن.

ولقد أخطأ فرويد أيضًا عندما اعتبر الدين مجرد تجلٍّ لبعض عقد الإنسان؛ ولم يتمكن فرويد من إدراك أن الدين يمكن تحديده بأنه ما يشعره الإنسان في وعيه بقصور المادة وعدمية كل ما هو متناهٍ محدود وتبعيته وعدم اكتفائه بذاته؛ فيبحث عن العلة الكافية للوجود والمكتفية بذاتها، أي عن الله الحي القيوم. وهنا يضع نفسه أمام المطلق اللامحدود. وبناء على هذا، وفي عبارة قصيرة، يظل الدين مكتسبًا أهميته من كونه يمثل المجال المعرفي القادر على إرضاء النزوع الروحي في الإنسان عندما لا يكتفي بالمتناهي ويسعى نحو اللامتناهي[2].

ولن يستطيع العلم مهما تقدم أن يحل محل الدين، لأن مجال العلم هو مجال المتناهي، أي مجال المحسوس الذي يخضع للتجارب والمشاهدات، أما الدين

---

(1) فرويد، الطوطم والحرام، ص 192.

(2) د. محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، القاهرة، نهضة مصر، 2006، ص 213.

فمجاله هو مجال اللامتناهي وهو مجال يخرج عن نطاق العلم. ورغم أن العلم حقـق تقدمًـا مبهرًا لكنه لم يسـتطع أن يزحزح الديـن؛ خصوصًا أن الدين حاجة إنسانية أصيلة تضرب بجذورها عميقًا في طبيعة الوجود الإنساني.

التفسير الطبيعى

لـه صورتان: صورة مسـتمدة من التاريخ الطبيعي للدين قدمها الفيلسـوف ديفيد هيوم، وصورة مسـتمدة من علم الأسـاطير المقارنـة قدمها ماكس مولر. أمـا الصـورة الأولى: فقد شـكلها هيوم في بحثه عـن «التاريـخ الطبيعي للدين The Natural History of Religion»؛ حيـث ذهب إلى أن «أصل التوحيد من الشرك»[1]. ويكمن المنبع الحقيقى للشـعور الدينى القائم على الشرك، في مشاعر القلق والخوف والأمل التى كانت تسـيطر على الإنسـان البـدائى، يقول هيوم: «ينشـأ الديـن البدائي للنوع الإنسـاني من الخوف والقلق من أحداث المسـتقبل ومن الأفكار التى يضمرها الإنسـان عن القوى غير المرئية، وغير المعروفة»[2]، فلـم يكن الإنسـان البدائى يملك مـن الوعى ما يجعله يفكـر نظريًّا في الظواهر الكونية، ولم يكن مشغولًا بالتفسير العقلى لأعمال الطبيعة لمعرفة العلل الحقيقية التـى تكمن وراءها، فضلًا عن كونه لم يكن ليرقـى بتفكيره إلى درجة افتراض أن وراءهـا علة واحدة هي الله الواحد. ولذا يسـتنتج هيوم أن :«أفكار الدين الأول لم تنشأ من التفكير في أعمال الطبيعة، وإنما نشأت من القلق إزاء أحداث الحياة، ومن الآمال والمخاوف المستمرة التى تحرك العقل الإنساني»[3]..

(1) Hume, The Natural History of Religion, p.55.
(2) Ibid, p.85.
(3) Ibid., P. 37.

وعزا الإنسـان في مرحلة الشرك كل ظاهرة طبيعية وكل شـأن من شئون الحيـاة إلى قوى خفية عاقلة، وتعددت هذه القـوى بتعدد الظواهر الطبيعية وشـئون الحياة، ونسـب الإنسـان لتلك القوى الخفية أو الآلهة اختصاصات محددة، وقسـم مناطق نفوذها، «فجونو يتوسـل إليها في الزواج، ولوسـينا في الولادة، ونبتون يستقبل صلوات البحارة، ومارس يستقبل صلوات المحاربين. والمـزارع يحرث حقله تحت رعاية كيرس، والتاجر يسـلم بسـلطة عطارد. ويفـترض أن كل حادثـة طبيعيـة محكومة بقـوة عاقلة مـا؟ ولا شيء ناجح أو منـاوئ يمكـن أن يحـدث في الحياة بـدون أن يكون متوقفًـا على صلوات خصوصية أو شكر»[1].

ومـن هنا يرفض هيـوم رأى فوننتيل وفحواه أن الإنسـان الأول اعتقد في تعـدد الآلهة نتيجة التأمل في الظواهر الطبيعية ومحاولة اكتشـاف العلل التى تحركها، ويؤكد هيوم في المقابل أن تحليل الطبيعة النفسـية والعقلية للإنسان البدائي يكشـف عـن كونه لم يكن مهتمًا بمسـألة التفسـير النظرى لانتظام الظواهـر الطبيعيـة والكونية، وإنما كان مهتمًا بمحاولة التغلب على شـعوره بالخوف على حاضره ومستقبله.

ولم يكن البـدائى المشرك يتصور تلك «الآلهة بوصفهـا خالقة أو صانعة للعالم»[2]، وإنما بوصفها متحكمة فيه. ويرجع هذا لكونه لم يكن مشـغولاً بتفسـير مصدر العالم، وإنما بمعرفة القوى الخفية التى تتحكم فيه، ولم تكن هـذه القوى في ناظره مبدعة أو خالقة، أو بالأحرى إنه لم يفكر في المسـألة

(1) Ibid.,p. 9-38.
(2) Ibid., p. 44.

من زاوية خلق العالم. ومن الواضح خطأ هيوم في هذا الرأى؛ لأن أساطير المجتمعات البدائية مليئة بقصص الخلق، فضلًا على أن حفريات العصر الحجرى القديم تكشف عن محاولات إنسانية أولى لتفسير خلق العالم. مما يعني أن الإنسان كان مشغولًا بتفسير مصدر العالم.

ويذهب هيوم إلى أننا لو استجمعنا كل الصفات والقدرات التى ينسبها البدائى للآلهة فإنها لا تخرج عن كونها صفات وقدرات روح جنى؟ يقول: «من يتأمل الأمر بدقة- على أية حال- سيظهر له أن آلهة المشركين لم تكن أحسن وضعًا من جن أو جنيات صغيرة ...»[1].

ورغم كل هذا فإن مرحلة دين الشرك لم تكن متخلفة على نحو مطلق؟ حيث إن لها إيجابياتها من وجهة نظر هيوم، وتتمثل تلك الإيجابيات في أبعاد ثلاثة: فلسفية، وعقائدية، وسياسية. ويتجلى البعد الفلسفى في حالة الوفاق التى يكون عليها الوثنى مع الطبيعة. وفيما يتعلق بالبعد العقائدى، فإنه يغلب عليه التسامح تجاه عقائد الشعوب الأخرى. وأخيرًا تتجلى إيجابية البعد السياسي لدين الشرك في كونه دينًا إيجابيًا مع كونه متسامحًا.

وعندما تتم الوحدة السياسية وتتلاشى الفروق القبلية، وتخلص السيطرة للقبيلة المنتصرة خلوصًا يهيئ لها نفوذًا شاملًا على المستوى الاجتماعي والسياسي والثقافي... عند ذلك ينبثق التوحيد في العقيدة الإلهية؛ حيث يسود إله واحد لا شريك له. من ثم فإن «أصل التوحيد من الشرك»[2].

ويذهب هيوم إلى أن مخزون الإنسان النفسى الذى أصبح متأثرًا بطبيعة

(1) Ibid., p.45.

(2) Ibid., p.55.

خبرته السياسية التوحيدية حفز خياله لاستنباط وجود إله واحد وراء كل الظواهر الطبيعية، لا بوصفه مصدرًا يفسر به انتظام العالم، ولكن بوصفه مصدرًا لعونه ومؤازرته تجاه تقلبات الظواهر الطبيعية بين خير وشر. وهذا تفسير قاصر من هيوم؛ لأن تفسير انتظام العالم ووحدته كانت ولا تزال همًا إنسانيًا، وقد دفع هذا الهم المعرفي بعض العقول للإيمان بإله واحد عاقل حكيم كأساس لانتظام العالم ووحدته.

والتعدد عند هيوم يتحول إلى وحدة بخضوع القبائل لقبيلة كبرى نتيجة السيطرة والغلبة السياسية، لابد أن يوازيه الانتقال من تعدد الآلهة إلى الوحدانية، لكن هذه الوحدانية في البداية لم تكن وحدانية صافية تؤمن بإله واحد وترفض سائر الآلهة، وإنما كانت عبارة عن وحدة الاعتقاد الهرمى التراتبى في الآلهة؟ فآلهة القبائل الخاضعة أصبحت في رتبة أقل من إله القبيلة المنتصرة، ولا تزال لها مكانة في الإيمان، لكن إله القبيلة المنتصرة أصبح هو كبير الآلهة ورأسها مثلما أصبحت تلك القبيلة هى كبيرة القبائل ورأسها.

هذا هو رأي هيوم، وهو لا يصح إلا في بعض الحالات التاريخية التي تفرض فيها قبيلة ما تصورها في الألوهية على سائر القبائل، وهناك حالات كانت فيها السيطرة تتم لقبيلة ما لكنها لا تمحو آلهة القبائل الخاضعة، ومن ثم تستمر التعددية، مثلما كان يحدث في مصر الفرعونية باستثناء حالة أخناتون.

وهناك حالات تاريخية تعارض ما ذهب إليه هيوم ؛حيث يكون التوحيد هو البداية، أما الشرك والتعدد فيكون حالة فساد تحدث عندما ينحرف الناس عن التوحيد.

ولذا فالتفسير التاريخي الطبيعي قاصر، وهذا ما أعطانا أحد المسوغات للبحث عن تطور الأديان في العقل لا في التاريخ.

ويفسر هيوم معرفة الإنسان للصفات الإلهية بأنه نظرًا لأن العالم كله صار تحت سيطرة إله واحد في الوعى البشرى، فقد اجتمعت له صفات لا متناهية. ومع كونها لامتناهية إلا أنها لاتزال صفات بشرية، حيث لا يزال الوعي البشرى يسقط على الإله صفات بشرية مع مدها وتعظيمها إلى مالا نهاية؛ ففكرة الله أصبحت تعنى كائنًا لا نهائى العقل والحكمة والخير والرحمة والجبروت وغير ذلك من صفات الكمال، وكمال الإله ما هو إلا الكمال الإنسانى غير المتعين في الواقع البشرى وإن كان متعينًا في الوعى الإنسانى كفكرة أنتجها الخيال، وصفات الله الكامل ماهى إلا امتداد للصفات الإنسانية، فالإنسان خير وحكيم وقادر وجبار ورحيم، لكن هذه الصفات متناهية في الحالة الإنسانية، أما في الحالة الإلهية التى يتصورها الإنسان فهى لا متناهية. وتصورها على هذا النحو لم يأت نتيجة معاينة الإنسان لها بخبرته، وإنما يأتي كنتيجة لفعل الخيال الذى يوسع من مدى صفات الإنسان لكى تصير لامتناهية، ثم يسقطها على مفهوم الإله[1].

ولا شك أن تحليل هيوم لا يصلح لتفسير جميع العقائد ككل، وتقف صلاحيته عند تفسير عقائد المشبهة، أي عقائد الذين يشبهون الله بالبشر. لكنه لا يصلح لتفسير عقائد التنزيه التي تثبت الأسماء الإلهية لكنها تنفي أية مماثلة ولو من أي نوع مع الصفات البشرية، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾،

(1) Hume, An Enquiry Conerning Human Understanding, Edition, Seliby, Bigge, Oxford, 1975, p. 19.

﴿سُبْحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾، «مهما خطر على بالك فالله بخلاف ذلك»... كما لا يصلح تحليل هيوم لتفسير العقائد المجردة، التي تجرد الذات الإلهية من أي نوع من الصفات المعروفة حرصًا على تميزها، مثلما تفعل الديانة البرهمانية والشيعة الإسماعيلية، وبعض الفلاسفة.

ومن أهم القائلين بالتفسير الطبيعي الذي يحدد النشأة الأولى للدين في صورة عبادة مظاهر الطبيعة، ماكس مولر Max Muler في كتابه «الأساطير المقارنة» (1856).

فقد قارن أصحاب المذهب الطبيعي بين أساطير الهند وأوروبا، وتبينوا وجود تشابه بينها؛ مما رجح لديهم وجود مصدر واحد لها. فما طبيعة هذا المصدر؟

انطلق ماكس مولر من مبدأ «لا شيء في العقل إلا وقد مر من قبل في الحواس» في فحص ومقارنة الأساطير، وقد وجد أن أسماء الآلهة متشابهة لغويًا، ولها أصل حسي في الظواهر الطبيعية. وعلى سبيل المثال: يوجد تشابه بين الأساطير الهند أوروبية فيما يتعلق بالإله زيوس، فالكلمة السنسكريتية Dyaus، والكلمة اللاتينية Jovis، والكلمة الألمانية الشمالية Zio، والكلمة اليونانية Zeus، يوجد بينها تشابه يدل على أن لها مصدرًا مشتركًا واحدًا، وهذه الكلمة تعني الشمس الساطعة، مما يعني أن الدين الأول الذي نشأت عنه كل هذه الأديان المؤلهة لزيوس هو عبادة الشمس التي هي إحدى مظاهر الطبيعة.

ومما يدعم هذا التفسير من وجهة نظر ماكس مولر أن الطبيعة عند الإنسان الأول كانت معجزة وعالمًا مجهولًا، وتثير عنده الشعور بالخوف، والدهشة، وكانت ترمز عنده إلى قوة لا متناهية، لأنها تتحكم في حياته وتساعده أو تثير ألمه أو تدمره. لكن الإنسان لم يعبد مظاهر الطبيعة بوصفها

شــيئًا جامدًا، بل حولها إلى قوى مشخصة تُعبد، تحت تأثير اللغة؛ فاللغة هي التي ســاعدت على تشـخيص الظواهر الطبيعية؛ لأنها عبرت عنها لا كأسماء بــل كأفعال، فاللغة التي يطلقها الإنســان على أفعاله هي التي اســتخدمها في وصف مظاهر الطبيعة، فصارت كأنها كائنات حية مشخصة.

وفي الوقــت الذي كانت فيه عبادة مظاهر الطبيعة هي الدين الأول، فإن عبــادة أرواح الأجداد، نشــأت بعدهــا، لكن ليس انطلاقًا مــن الأحلام عند تايلور، بل من فكرة الموت.

أما كيف نشــأ التوحيــد، فقد ذهب مولر إلى أن الإنســان كان يعبد آلهة متعددة، وفي مرحلة متقدمة، يعبد إلهًا يرأس أو يضم ســائر الآلهة في جوفه. وهذا هو منشأ فكرة التوحيد.

التفسير الحيوي

يزعــم التفســير الحيوي أن أقــدم دين في تاريخ الإنســان هو الاعتقاد في الأرواح الفردية وعبادتها[1]. وقال به إدوين بيرنت تايلور E.B. Tylor (1832 - 1917) العالم الأنثربولوجي البريطاني في كتابه «الثقافةالبدائية» (1871)، ثم طوره سبنسر الفيلسوف البريطاني في كتابه «مبادئ علم الاجتماع».

ومــن وجهــة نظــر أصحــاب المذهــب الحيــوي أو الإحيــائي Animism أن أحــلام الإنســان البدائي دفعتــه للاعتقاد بأن ما يــراه في حلمه هي أرواح حقيقية متحررة من الجسد والمادة، وأن روحه تنتقل بعيدة عن الجسد وتلتقي

(1) د. محمد عبد الله دراز، الدين : بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان. الكويت، دار القلم، 1990، ص 127.

بهذه الأرواح؛ فالأحلام هي منشــأ الاعتقاد في وجــود الروح، كما أن رؤية الأمــوات في الحلـم دليل على بقــاء أرواحهم، وأن بإمكان هــذه الأرواح أن تضر وأن تنفع، وأن هذا الإنسان لا يتحول إلى روح خالص إلا بالموت، ومن ثم يتشــكل عالم من الأرواح، لهذا العالم نفوذه عــلى عالم الأحياء، واعتقد الإنســان البدائي أن كل ما يحدث له نتيجة تأثير هذه الأرواح، ولذا سعى إلى إرضائها بالقرابين والطقوس، وهنا نشأت عبادة أرواح الأجداد.

ثم نشــأت بعد ذلك عبــادة مظاهر الطبيعة، وهنا يفــسر تايلور هذا الأمر بأن عقليــة البدائي مثل عقلية الطفل لا تفرق بــين الأحياء والجمادات، فيعتقد أن الجـمادات لها أرواح حية، وكما اعتقــد أن أرواح الموتى لها تأثير على عالمه الإنســاني، اعتقد أن الظواهر الطبيعية لها تأثير على مجريات الكون وأحداثه المادية، ولذا سعى لاسترضائها بالقرابين والشعائر. لكن سبنسر يختلف في هذه النقطة عن تايلور، حيث يرى أن ســبب نشــأة عبادة ظواهــر الطبيعة نتيجة خلط لغوي، يرجع إلى أن الإنسان البدائي كان يطلق أسماء الظواهر الطبيعية والنباتات والحيوانات على الأشخاص، على سبيل المجاز، وبمرور الوقت خلط بين المسميات، وانتقل من عبادة أرواح الأجداد إلى عبادة الظواهر نتيجة عدم التمييز بين الاســم المجازي والاســم الحقيقي. فإذا كان يعبد روح جد اســمه شمس مثلًا، نسي بمرور العصور أنه اسم له، وعبد الشمس ذاتها.

ثــم تطورت عبادة ظواهــر الطبيعة، وتعدد الآلهــة، إلى مرحلة التوحيد، نتيجة التطور الفكري، الذي يجعل الإنســان يســعى إلى مبدأ تفسيري واحد لمختلف الأحداث والظواهر. ومن الملاحظ أن المرحلة الحيوية لها رواسب في كل الأديان التالية.

التفسير الـ«ما - قبل الحيوى»

يرى أن الإنسان البدائي لم يكن يستطيع التمييز بين روح وروح، حيث لم يكن يعرف ويعبد إلا روحًا كلية واحدة سارية في الوجود كله[1]. وأهم القائلين به: ماريت Marett (1900) في نظريته عن الدين البدائي، وقد رأى على عكس ما ذهب إليه تايلور في المذهب الحيوي أن هناك مرحلة سابقة على المذهب الحيوي، هي عبادة روح كلية سارية في الكون.

فعبادة «المانا» هي أول شكل من أشكال الدين ظهر عند الإنسانية، حيث كان يرجع الإنسان البدائي أي حدث إلى فعل قوى روحية فوق طبيعية، هي المانا، وكان يعتقد الإنسان أنها قوة عامة سارية في الأشياء، وهي قوة سحرية غير مرئية، تملك النفع والضر، وأماكن العبادة لها نصيب أكبر من حضور المانا. والمشاركة في هذه القوة تعطي للإنسان القدرة على التأثير في الأشياء، ولا تتحقق هذه المشاركة إلا للكهنة الذين يحوزون شيئًا من المانا نتيجة ما يقومون به من شعائر دينية: وهي أقوال أو حركات ذات طابع سحري يمكنها أن تشفي أو تحقق النصر أو تنزل المطر أو تمرض أو تؤذي... إلخ، فالسحر هو أسلوب الديانات الإحيائية وما قبل الإحيائية.

ويعتبر الإيمان بالمانا شكل بدائي من أشكال وحدة الوجود. وأول من درس هذه الفكرة هو كوردنجتون المبشر الإنجليزي، وهي كلمة مالينيزية من غينيا الجديدة. واكتشف أن الديانة المالينيزية تقوم على عبادة المانا. وتوجد هذه العبادة أيضًا عند الهنود الحمر في أمريكا الشمالية، كما توجد في أستراليا.

---

(1) د. على سامى النشار، نشأة الدين حلب، مركز الإنماء الحضاري، 1995، ص 55.

ويرى أنصار هذا التفسير أن هذا الدين الأول تطور، عندما قام الإنسان بتشخيص المانا الكلية وجعلها تتمثل في أرواح فردية سواء للكائنات الحية أو الظواهر الطبيعية. ومن هنا فإن الدين التالي لدين المانا هو دين الأرواح الفردية وعبادتها.

التفسير الاجتماعى

يرد التفسير الاجتماعي الدين إلى عوامل اجتماعية، وله أشكال مختلفة عند سان سيمون، كونت، وفيبر، ودوركايم، وغيرهم[1]. وسوف نكتفي في هذا السياق بنظريتي كونت ودوركايم باعتبارهما أشهر نظريات علماء الاجتماع المعنية بتفسير نشأة الدين بشكل خاص.

قام أوجست كونت (1798 - 1875) رائد الفلسفة الوضعية في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» (1830 - 1842)، بشرح ما يعرف باسم «قانون المراحل الثلاث» وهو القانون الذي حدد كونت وفقًا له مراحل تقدم التفكير الإنساني ومن ضمنها الدين. ويرى في هذا القانون أن تطور التفكير الإنساني قد مرَّ بثلاث مراحل انتهت بالمرحلة الوضعية العلمية التي تعتمد على الوصف الاستقرائي للظواهر والأحداث ومعرفة القوانين الطبيعية الثابتة، ورفض العلل الدينية والميتافيزيقية. ومن ثم انتهى دور الدين عند كونت[2].

(1) د. زيدان عبد الباقى. علم الاجتماع الدينى، القاهرة، مكتبة غريب، 1977، ص 95 وما بعدها.

(2) Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy, Oxford, Oxford University Press, 1996.p. 72.

فالديـن عنده كان في المرحلة الأولى التي مرت بهـا البشرية في تطورها، عندمـا كانت في طفولتهـا، فالمرحلة اللاهوتية أو الدينيـة التي انتهت يفسر فيها الإنسان الطبيعة عن طريق تعليل حوادثها بتدخل إرادات تشبه الإرادة الإنسـانية، لكنهـا من حيـث القوة والمدى أكـبر من إرادته، وهـي إرادات الأرواح أو الآلهـة. وقـد حدث في هذه المرحلة نفسـها تطور داخلي؛ حيث كان دين الإنسـانية الأول هو الفتشـية Fetishism، وتمثلت في عبادة الفتش Fetish، وهو شيء له قوة سحرية أو جنية أو روح فوق طبيعية، مثل حيوان ما، أو جبل ما. وكان يعتقد أن كل الأحداث الخيرة وراءها الأرواح الخيرة أو الأرواح الشريرة لتلك الأشـياء. وكانت الأرواح عند الإنسان البدائي منبثة في الطبيعـة، وهي المحركـة لها. ثم عبدت الإنسـانية النجـوم والكواكب، وقالت بتعدد الآلهة، واسـتخدمت هذه الآلهة في تعليل الأحداث والظواهر. وهذه الآلهة شبيهة بالأرواح، لكنها عددها أقل، وقدراتها أكبر. ثم تطورت الإنسـانية وسـعت نحو تفسـير أحادي للكون ولظواهره، وهنا وصلت إلى التوحيد، حيث ضمت الآلهة في إله واحد له صفات وقدرات كل الآلهة.

ومـن الملاحـظ أن كونت في وضعيتـه الاجتماعية لم يفسر نشـأة الدين تفسيراً اجتماعيًّا؛ وإنما تفسير يدخل في إطار التفسيرات الحيوية، لأن الدين الأول عنـده هو الاعتقاد في أن الأرواح تسـكن الأشـياء الطبيعية[1]. وذلك حسب قانون المراحل الثلاث الذي قال به.

وهـذه المرحلة أعقبتها مرحلتـان: المرحلة الميتافيزيقيـة التي يفسر فيها الإنسان الطبيعة بردها إلى القوى الميتافيزيقية المجردة كعلل للظواهر.

(1) د. عثمان أمين، محاولات فلسفية، القاهرة، الأنجلو، 1956، ص 80 - 81.

ثـم أخـيرًا المرحلة العلميـة الوضعية التـي تعتمد على وصـف الظواهر والأحـداث وصفًـا اسـتقرائيًا، وبيـان علاقاتها المبـاشرة، ومعرفـة القوانين الطبيعية الثابتة، دون تفسيرها أو ردها إلى علل دينية أو ميتافيزيقية[1].

وهنـا تتجلى وضعيته في تأكيـده على ضرورة أن ينحصر العلم في دراسـة الظواهر العينية، ورفض البحث في العلل الأولى، ومن ثم رفض ما بعد الطبيعة، ومن قبلها أنكر الديـن. فعنده أن «العلوم التجريبية هي المثل الأعلى لليقين، وعلى ذلك لا محل للبحث عن طبائع الأشـياء ولا عن عللها الغائية»[2].

وكلما تقدمت الإنسانية تخلصت تدريجيًا من الفكر الديني. لذا دعا كونت إلى دين وضعي a positive religion يضع فيه عبادة الإنسانيةhumanity محل عبادة الله، حيث تكون الإنسانية هي موضوع العبادة object of worship، وحيث يعيش الإنسان من أجل الآخرين لا من أجل إله شخصي[3]!

ويمكـن أن نفهـم أكثر معـالم دينـه الوضعي إذا مـا عرفنـا أن مصطلح الوضعـي يدور عنده على عنصرين جوهريين همـا: «الواقع والنافع، الواقع هو الذي يوجـد في العلم، وفي العلم وحده، أما اللاهـوت والميتافيزيقا فهما نظامـان وهميان. وبذلك يصبح العلم أسـاس الوضعية التي تطالب بمواجهة

---

(1) المرجع السابق، الموضع نفسه..

(2) مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، مصر، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1399هـ، ص214.

(3) انظر:

Comte, Auguste, Auguste Comte and Positivism, ed. By Gertrude Lenzer,1975. p. 237.

Mill, John Stuart, Auguste Comte and Positivism, 1865, repr. 1961. p. 68.

كل مـا يعطي لنا بحيث نتمكن من إدخالـه في نطاق العلم الصحيح، ليتيسر لنـا تنظيـم كل ما يقع في متناول أيدينا والانتفاع بـه»[1]، فيجب «أن تتلاءم هذه المعارف مـع حاجتنا الواقعية. فالمنفعة والواقع اصطلاحان يسـتغرقان مضمون المصطلح المسمى (وضعي)»[2]. وتشمل العلوم الوضعية: الرياضة، فالفلـك، فالفيزيقـا، والكيمياء، فعلم الحياة (الـذي يضمنه علم النفس)، ثم علـم الاجتـماع[3]. ويعتبر كونـت أن «الظواهر الإنسـانية بوجه خاص في أيـدي الأدباء والمؤرخين، وهؤلاء غرباء عن فكرة العلم»[4]. وهكذا تعارض هذه الوضعيـة الدين كما تعارض الميتافيزيقا؛ حيـث اعتبر كلًا منهما مجرد مرحلة منتهية في تاريخ الإنسـانية، ودعا إلى تكوين ديانة جديدة للإنسانية تقوم على أساس وضعي يتجاوز المسيحية وغيرها من ديانات الماضي[5].

ومـن أقوى النظريـات الاجتماعيـة المفسرة لنشـأة الديـن نظرية إميل دوركايم (1917-1858) عالم الاجتماع الفرنسي الشـهير، وصاحب المدرسة الوظيفية التي ترى أن للديـن وظائف اجتماعية وله دورًا في تحقيق التكامل الاجتماعـي. وقد ذهب في كتابه «الصور الأولية للحياة الدينية»(1912) إلى التمييز بين المقدس والدنيوي، المقدس جمعي، بينما الدنيوي تعبير عن الحياة الفردية والخاصة، ومن هنا فالمقدس أخلاقي بينما الدنيوي حسي. وقد اعتبر

(1) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د.أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1973. ص 42-41.

(2) المرجع السابق، ص 41.

(3) د. كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ص475.

(4) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 42.

(5) Simon Blackburn, Oxford Dictionary Of Philosophy, 1996. p. 72.

دوركايم الدين منظومة متماسكة من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة، أي منفصلة، محرمة، وتنهض على فكرة المقدس، وتوحد بين المؤمنين بهذه المعتقدات في مجتمع ديني اجتماعي له قيم أخلاقية مشتركة.

ويرى أن المقدس من خلق الجماعة، وأن الدين الأول هو دين الطوطم[1]، وهو اسم للقبيلة وشعارها ورمزها الذي يوحد أفرادها، وهو أيضًا اسم يطلق على الكائن الذي تقدسه القبيلة، مثل النسر أو شجرة الشاي أو البحر أو غيرها من الحيوانات أو النباتات أو الظواهر الطبيعية، ويحمل الطوطم سمة دينية، ويتم تصنيف الأشياء بالقياس إليه إلى مقدسة ودنيوية، باعتباره نموذج الأشياء المقدسة. وهذه القداسة التي يحملها الطوطم تنتقل إلى الإنسان نفسه. ويعتبر الطوطم هو الجد الأعلى للقبيلة أو حارسها وأساس وحدتها وتميزها واستمرارها في الوجود؛ فتعتقد القبيلة أن لها علاقة روحية بالكائن الطوطمي، ولذا فإنها تستخدمه كرمز لها، فترسم صوته، وتتخذه وشمًا، فهي تقدس الرمز وتقدس مسماه، وتعتقد أن له دورًا في حفظ بقائها، وفي انتصاراتها، وفي علاج أمراضها... إلخ.. لكن تقديس الجماعة للرمز أكبر من تقديسها للمسمى نفسه. وهذا قول غريب من دوركايم؛ إذ إن القداسة تنتقل من الشيء إلى رمزه.

وقد اعتقد الإنسان البدائي في مرحلة تالية أن الألوهية محايثة أو مبثوثة فيه وفي كل ما هو حوله من كائنات وأشياء ورموز، وهي مبدأ مشترك يوجد

(1) جدير بالذكر أن هناك نظريات عديدة حول الطوطمية، تصل إلى 43 نظرية ذكرها أرنولد فان جِنِب Arnold Van Gennep في كتابه «الوضع الحالي للمشكلة الطوطمية» الصادر في باريس 1920.مثل نظريات: ماكلينان، وريفرز، وجيمس جورج فرايزر، ومالينوفسكي.

في الوجود كله، إنها المانا المنتشرة في كل مكان. وهنا نلحظ صعوبة تصور الانتقال من الطوطم إلى المانا؛ لأن من المنطقي أن تكون قداسة الطوطم راجعة إلى المانا.

إن للطوطم وظيفة اجتماعية في توحيد الجماعة وتكاملها، ومن هنا فقد خلقه الوعي الجمعي للجماعة من أجل هذا الغرض لبسط نفوذها على أفرادها. والطوطم يشير إلى الجماعة ذاتها، إلى روحها التي توحدها، ومن ثم فإن الجماعة إنما تعبد نفسها.

وللطوطمية نظام في التحريم يفصل بين المقدس والدنيوي، والمحرم أو التابو صفة للأشياء والأعمال الطوطمية المحرمة، حيث من المحرم أذى أو قتل أو أكل الحيوانات الطوطمية، أو أكل أو نزع النباتات الطوطمية، إلا في الاحتفالات الطوطمية. ومن المحرم أحيانًا النظر إليها أو لمسها، كما من المحرم العمل في الأعياد الطوطمية، وفي بعض الأنظمة الطوطمية من المحرم الأكل في تلك الأعياد المقدسة. ومن المحرم قتل أي فرد من القبيلة لأنه يحمل سمة طوطمها. ورجل الدين الطوطمي عليه محرمات أكبر؛ فإذا أراد فرد أن يصبح رجل دين، فإن عليه الانسحاب من الحياة الاجتماعية، في غابة أو ريف، مع رجال الدين القدامى، وعليه أن يمتنع عن النساء وعن كل الناس العاديين، ويمتنع عن معظم أنواع الطعام، وفي بعض الأحيان يصوم تمامًا، وفي الحالات التي يباح له الأكل فإنه لا يلمسه بيده، بل يطعمه البعض بما يجعله فقط يستمر في الحياة... بالإضافة إلى محرمات أخرى كثيرة، كلها تدخل في إطار الامتناع إلى حد ما عن كل ما هو دنيوي، بهدف تحويله إلى إنسان جديد، وعندما يمر بهذه الفترة يصبح رجل دين مقدس. فهنا حاجز يفصل بين ما هو دنيوي وما هو مقدس.

وهــذه هي العبادة الســلبية لأنها تقوم على فكــرة الامتناع، أو الكف عما هو دنيوي، تمهيدًا للتهيؤ للعبادة الإيجابية التي هي مجموعة من الطقوس، منها الأضاحــي، وحركات تقليدية لحــركات الحيوان الطوطمــي، ومنها الطقوس التمثيلية التي يستعيدون فيها عهد الأجداد الذين انحدرت القبيلة منهم. وهنا يشير دوركايم إلى الفن كان في نشأته الأولى دينيًا، فقد نشأ الفن عن الدين.

ويــرى دوركايــم أن الديانــة الطوطمية هي أصــل كل الديانــات، ولها رواسب في الأديان الحالية. بل يرى أنها أصل طرق التفكير، والفن، والقانون، ونظم الحياة الاجتماعية، التي وصلت إليها الإنسانية الآن.

التفسير المثالي المطلق

يعتبر تطور الأديان شــكلًا من أشــكال تطور الــروح أو العقل المطلق، فهو تفســير مثالي ليس بالمعــنى الأخلاقي، ولكن بمعــنى أن صاحب النظرية يرى أن الروح أو العقل الكلي هو أساس التطور، وليست المادة أو الظروف التاريخية أو الاجتماعية أو الاقتصادية. ويرى هيجل أن الروح بدأ منغمسًا في الطبيعــة، وهو ما ظهر في أديان الســحر، ثم تحرر منها شــيئًا فشــيئًا، عبر مراحــل مختلفة، حتــى وصل إلى الدين المطلق الذي تحــرر فيه الروح تحررًا كاملًا.

وتعد النظرية الهيجلية هي أكثر هذه النظريات شيوعًا - في نطاق فلسفة الديــن- رغــم ما بها من ثغرات، ولعلهــا أول نظرية -مــن الناحية التاريخية- تسعى لتفسير تطور الأديان كلها في تاريخ فلسفة الدين[1].

(1) لمزيد من التفصيل انظر كتابنا: المعقول واللامعقول في الأديان، ص 253 وما بعدها.

نظريات التوحيد الأول

هي تلك الطائفة من النظريات التي تتفق مع وجهة نظر الكتب المقدسة في تفسير نشأة الاعتقاد الديني، ولكنها تستند إلى أسباب علمية وضعية.

وهي تؤكد أن البشرية ما بدأت، أول بدأت بالتوحيد، الذي تكشف لها إما بالتأمل النظري أو بوحي إلهي، والذي لم يكن الشرك إلا مظهرًا من مظاهر فساده. حيث حاد الإنسان عن التوحيد وسقط في الشرك والتعدد والوثنية.

وهناك من الفلاسفة والعلماء الذين أخذوا بهذه الوجهة من النظر، بناءً على منهج علمى وضعى أو تحليل فلسفى عقلى، مثل شلنج الذي ذهب في كتابه «فلسفة الميثولوجيا» إلى التوحيد كان هو اتجاه المعتقد الديني عند البشرية في البداية، لكن هذا التوحيد لم يكن هو التوحيد في صورته الكاملة، بل كان مجرد فكرة غير مكتملة الوضوح، ثم دخلت البشرية إلى مرحلة تعدد الآلهة.

ومن أشهر القائلين بأن التوحيد هو المعتقد الأول للبشرية، أندرو لانج (- 1912) في كتابه «The Making of Humanity»، إذ قال فيه بأن الدين الأول هو دين «إله السماء»، واستند إلى الدراسات الأنثروبولوجية عن قبائل وسط إفريقيا مثل الزولو والبوشمان والهوتنتوت، وبعض قبائل قبائل الأمريكتين وأستراليا الجنوبية الشرقية. أسباب نشوء معتقد التوحيد هي وجود فكرة العلية في التفكير الإنساني التي تدفع الإنسان إلى الاعتقاد بأن لكل صنعة صانع، وأن هذا الكون لابد له من صانع له قدرات أكبر من القدرات الإنسانية. كما أن الاعتقاد في أب أعلى خالق كان لها دور كبير.

ويرى لانج أن الأفكار الصحيحة تسبق الأفكار غير الصحيحة، وأن العقل يسبق المخيلة في العمل؛ فالديانة بدأت بمعتقدات توحيدية أنقى ثم تلتها معتقدات أسطورية غير صحيحة، نتيجة عمل المخيلة التي تدخل عندما كان الإنسان يطلب من الإله الواحد طلبات مستعينًا بالقرابين والأضاحي، فلا يستجيب له أحيانًا، فلجأ الإنسان إلى الأرواح التي اعتقد أنها سوف تحقق رغباته. ومن هنا آمن بها بجوار إيمانه بالإله الخالق، لكن تصوره للإله الخالق صار غير نقي، وقد استمر العنصران في العمل جنبًا إلى جنب. ثم مرت البشرية بمراحل تعددية وثنية شركية مختلفة، أصبح فيها لكل ظاهرة إله. ثم جاءت المسيحية الأولى، والإسلام، فقدما عقيدة توحيدية نقية ومكتملة.

وقد أيد كثير من علماء الأجناس القول بأن التوحيد هو دين البشرية الأول، مثل اينرايخ Enreich الألماني في مقاله «الآلهة والمنقذون Gods and Saviors» عام 1906، وهو بحث في قبائل الهنود الحمر.

ومن أهم الأبحاث تلك التي تثبت أن الأقزام هم أدنى جنس بشري في التطور، وأن عقائدهم تثبت أن يعتقدون في إله واحد خالق ومهيمن، الأمر الذي يبطل مزاعم القائلين بأن البدائي الخالص لا يستطيع أن يرجع ما يحدث في الكون إلى سبب أول واحد. وقد قال بهذا عدد من العلماء، منهم الأب شمت Schmidt عالم الأنثروبولوجية والأجناس الألماني في كتابه «The Position Pygmy People in the History of Human Development».
كما نقد شمت نظرية دوركايم عن الطوطمية في كتابه «مجموعة لغات أستراليا The Grouping of the Languages of Australia»، وفي كتابه «أصل ونمو الدين The Origin and Growth of Religion». وأوضح أن

القبائل الأسترالية الوسطى التي زعم دوركايم أنها تعبر عن المرحلة البدائية الأولى للبشرية، ليست إلا قبائل حديثة تمثل الطور السادس من تطور قبائل أستراليا، وتوجد قبائل أقدم منها عرفت الإله الواحد الأسمى. ويؤكد شمت أن الطوطمية نفسها ليست نظامًا دينيًّا، بل نظام اجتماعي، وأن العلاقة بين الطوطمية والعقائد الدينية غير واضحة. ورغم قدم الطوطمية فإن الدراسات الأنثروبولوجية تبين أقدمية التوحيد، ثم انتقال البشرية إلى الشرك، سواء بالقول بوجود كائنات علوية لها قوة التأثير بجوار الإله الأسمى، أو بالقول بتعدد الآلهة. وفي كل الأحوال فالتوحيد هو المعتقد الأول، وإن كانت طبيعة تصور البدائيين الأوائل للإله مختلفة، فمنهم من يعتقد أنه غير مدرك بالحواس، لكننا نشعر به، ومنهم من يرى أنه لا شكل ولا صورة له مثل السماء، وبعضه يرى أنه مثل الضوء، وبعضهم يرى أنه مثل الإنسان لكنه أرقى، وبعضهم يرى أنه جالس في السماء. ومهما تكن هذه الاختلافات في تصور طبيعة الإله الواحد، فإن التوحيد هو الحالة الأولى التي تم اكتشافها عند القبائل التي لا تزال في حالة تشبه حالة الفطرة الأولى، وأن هذا الإله الأسمى له قدرات لا نهائية، وهو حاكم الكون، والمهيمن عليه، ولا شريك له في هذا[1].

التاريخ المقدس للأديان

تتبعت النظريات السابقة نشأة وتطور الدين بمناهج علمية وضعية. وحان الآن وقت معرفة وجهة نظر التاريخ المقدس للدين، التاريخ السامى

(1) د. على سامى النشار، نشأة الدين، حلب، مركز الإنماء الحضاري، 1995. ص 61 وما بعدها.

فوق الطبيعى الذى تقدمه الكتب السماوية. وتفسر الكتب السماوية نشأة الدين على أنها بدأت بالتوحيد الإلهي، ثم حدثت انحرافات عقائدية أو سلوكية، فأرسل الله تعالى الرسل والأنبياء ليرشدوا الناس إلى العقيدة القويمة والسلوك القويم. وهذا ما نلمسه في اليهودية والمسيحية والإسلام.

وبصرف النظر، عمن يكون أول نبي أو رسول؛ فالقرآن يؤكد أن الحالة الأولى للدين هي التوحيد، وأن هذا التوحيد لم يكن باستنباط أو تأمل أو نتيجة للخوف من المجهول أو لسبب من الأسباب الاجتماعية أو النفسية، بل كان نتيجة مباشرة لمعرفة الإنسان الأول (آدم) بالله خالقه على نحو مباشر وبدون واسطة. وأن هذه الحالة التوحيدية كان الناس متفقين عليها، ثم أعقبتها حالة شركية وثنية واختلاف بين الناس في العقائد؛ فأرسل الله الرسل والنبيين: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ﴾ [البقرة: 213]. فكان الناس كلهم على عقيدة واحدة هي التوحيد، فاختلفوا؛ فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين. ولم يحدد القرآن حجم الفترة الزمنية التي عاشت البشرية فيها على التوحيد الأول. لكن روي عن جماعة من السلف، منهم ابن عباس، أنه كان بين آدم ونوح عشرة قرون كلهم على ملة الحق وأن الكفر بالله إنما حدث في القرن الذين بعث إليهم نوح عليه السلام. وقالوا إن أول نبي أرسله الله إلى قوم بالإنذار والدعاء إلى توحيده نوح عليه السلام[1]. لكن لا يوجد أي دليل في القرآن والسنة الصحيحة على تحديد هذه الفترة بعشرة قرون.

(1) تاريخ الطبري، ج 1 /ص 111.

وتشير كل الكتب السماوية، إلى الديانات الباطلة، وهي ديانات الشرك والتعددية والوثنية بمختلف أنواعها. وقد نتجت هذه الديانات، خصوصًا كما يذكر القرآن، بسبب انحراف في التفكير، أو السلوك، أو نتيجة تأويل خاطئ للكتب المقدسة اتباعًا للمصلحة أو الهوى الشخصي. وهذا ما نجده كل العصور عند بعض علماء الدين الذين يوظفون النص طبقًا للمصالح السياسية أو الاجتماعية دون مراعاة للقواعد الموضوعية في التفسير.

ويميز التاريخ المقدس للأديان في القرآن، بين أديان باطلة، ودين واحد حق، هو دين الأنبياء، ودينهم واحد من حيث العقيدة، أما الشرائع فمختلفة ومتنوعة. أما وحدة العقيدة فتظهر في قوله: ﴿ وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ ﴾ [الزخرف: 45]. وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِى كُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولًا أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلطَّٰغُوتَ ۖ فَمِنْهُم مَّنْ هَدَى ٱللَّهُ وَمِنْهُم مَّنْ حَقَّتْ عَلَيْهِ ٱلضَّلَٰلَةُ ۚ ﴾ [النحل: 36]. وقال: ﴿ شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ ۖ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ ۚ ﴾ [الشورى: 13]. أي شرع لكم من الدين ما شرع لقوم نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وخصهم بالذكر لأنهم أكبر الرسل. ثم بين جوهر الرسالة بقوله تعالى: ﴿ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ ﴾، وهو توحيد الله، والإيمان برسله، وكتبه، وبيوم الجزاء، والصدق، والوفاء بالعهد، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وتحريم الغش والخيانة والقتل والزنا والأذية للخلق، والاعتداء على الحيوان، واقتراف الدناءات وما يتعارض مع المروءة، والالتزام بسائر الواجبات الأخلاقية. فهذا هو جوهر دين التوحيد لم يختلف على ألسنة الأنبياء، وإن اختلفت أعدادهم وشرائعهم.

أما الشرائع فتتنوع، بسبب اختلاف الظروف التاريخية، ومراعاة لمدى التطور؛ واختلاف مقتضيات المصالح من عصر إلى عصر، كما قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: 48]، وقال: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ﴾ [الحج: 67]، وقال :(﴿ وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ [البقرة: 148] على أحد القولين في تفسيرها. والمقصود أن الشرائع وإن اختلفت وتنوعت في أوقاتها إلا أن الجميع عقيدتهم واحدة، وعلى عبادة الله وحده لا شريك له. وقال الرسول ﷺ: «**الأنبياء أخوة من علات وأمهاتهم شتى ودينهم واحد**»[1]. والمعنى أن شرائعهم وإن اختلفت في الفروع، ونسخ بعضها بعضًا حتى انتهى الجميع إلى ما شرع الله لمحمد ﷺ وعليهم أجمعين، إلا أن كل نبي بعثه الله فإنما دينه هو التوحيد أن يعبد الله وحده لا شريك له. فأولاد العلات أن يكون الأب واحدًا والأمهات متفرقات؛ فالأب بمنزلة الدين وهو التوحيد، والأمهات بمنزلة الشرائع في اختلاف أحكامها[2].

(1) مسند أحمد بن حنبل، مصر، مؤسسة قرطبة، ج2 ص319.

(2) عكس أخوة العلات أخوة الأخياف وهو أن تكون أمهم واحدة من آباء شتى، وأخوة الأعيان هم الأشقاء من أب واحد وأم واحدة. انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج 2 / ص153 - 154.

الفصل الثاني

مرحلة الديانات الطبيعية

- ❑ ديانات ما قبل التاريخ.
- ❑ الديانة الإتروسكانية.
- ❑ الديانة الألطية.
- ❑ الديانة الألوتية.
- ❑ الديانة البلطيقية.
- ❑ الديانة الكلتية.
- ❑ الديانة الفيدية.
- ❑ الديانة الهندوسية.
- ❑ الديانة اللامية.
- ❑ دين السماء الصيني.
- ❑ ديانة الشنتو.
- ❑ الديانة اليزيدية.
- ❑ الديانة الطوطمية والإحيائية.
- ❑ الديانة الأسترالية.
- ❑ الديانة الألمانية .
- ❑ الديانة الإيجية.
- ❑ الديانة السلافية.
- ❑ الديانة الفنلندية الأوغرية.
- ❑ الديانة البراهمانية.
- ❑ الديانة البوذية.
- ❑ الديانة الجينية والسيخية والمهاريشية.
- ❑ ديانة الطاو (العقل أو الطريق).
- ❑ الديانة الزرادشتية والمجوسية.

الفصل الثاني

مرحلة الديانات الطبيعية

سوف نسير في تحليل الأديان العالمية، حسب المجموعات الدينية التي تدخل ضمن تقليد واحد، ومن ثم لن نسير حسب التسلسل التاريخي إلا عندما يقتضي منطق الارتقاء أو الانتكاس ذلك، وطبعًا سوف ننبه القارئ إلى التواريخ حتى لا يختلط عليه الأمر بين الترتيب المنطقي والترتيب التاريخي. وترتيب الديانات بالنسبة إلى بعضها البعض داخل المجموعات سوف نراعي فيه قدر الإمكان منطق التطور من أدنى إلى أعلى حسب الترقي في درجات ارتقاء تصور الألوهية، مع التأكيد أن هذا الارتقاء كثيرًا ما يتعرض إلى ارتكاسات واضحة، فليس المنطق الذي يحكم تتابع الأديان في التاريخ هو منطق التقدم التصاعدي. ومنطق العقل غير منطق التاريخ كما تبين لنا في الفصل السابق.

وعلى هذا الأساس يمكن القول - كما ظهر في الفصل السابق أيضًا - أن منطق تطور الدين في العقل، يسير من ديانات الطبيعة، وداخل ديانات الطبيعة نفسها يحدث تطور ينتهي إلى ديانات التسلسل الهرمي للآلهة المختلطة بالطبيعة، ثم تتحول في المرحلة التالية فتصبح على شاكلة البشر في ديانات التشبيه.

ثــم ترتقــي إلى أديان التعالي التــي تتطور داخليًّا مــن التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإلــه القومي إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والكلي، ومن عقيدة الأسرار إلى عقيدة بلا أسرار.

وفي العــرض التالي ســوف نجــد أن تصور الإنســان للألوهيــة يتطور في الوعــي، وفق المنطـق العقلي الذي أوضحنــاه في مطلع الفصل الســابق، ومن ثم فـإن منظومة تتابع مجموعات الأديان الطبيعية والتشـبيهية والمتعالية هي البرهان أو هي للتطبيق للنظرية سالفة الذكر التي فسرت كيف يرتقي الدين في نطـاق، وكيف يرتكس ثم يعاود التقدم، ثم يرتكس مرة أخرى، وهكذا. لكــن المحصلة العامة رغــم النقوص والارتكاس في كثير مــن الأوقات، هي تقدم الوعي الديني الإنساني في قطاعات كبيرة منه.

والمشــكلة الرئيســية التي ســتواجهنا أننــا تواجهنا ديانــات مرت ببعض هــذه المراحل، أو تجمع بين خصائـص مجموعتين أو أكثر، مثل ديانات مصر القديمة. وهنا تنشــأ الإشــكالية: أين نضعها؟ هنا ســيكون المعيار هو السمة الأغلب، ولا يعني هذا بالضرورة أننا ننكر الســمات الأخرى؛ بل إننا نصنفها فقط حسب ما يغلب عليها في السياق التطوري؟

وفي المرحلــة الأولى لتطــور الوعي الديني نجــد أن منطق تطور الدين في العقــل، يبــدأ من ديانات الكــثرة في ديانات الطبيعة، وداخلها نفســها يحدث تطـور من عبادة الطواطم والحيوانات وأرواح الأســلاف، إلى عبادة مظاهر الطبيعــة. وفي كل مراحلهــا الداخليــة كان الامتزاج واضحًا بــين الطبيعي والإلهي. أى أن الإنســان هنا لا يدرك حقيقة الظواهــر الطبيعية، ولا يحاول تفســيرها وفق قانون العلية، و إنما يفسرهــا على أنها قوى عاقلة فاعلة بذاتها،

خصوصًا أن تعدد أحوال الظواهر الطبيعية بين أحوال مفيدة وأحوال ضارة، والحوادث الكونية المفاجئة مثل الزلازل والبراكين والفيضانات والصواعق والعواصف، ينشئ حالة من الخوف من المجهول عند الإنسان، ونظرًا لقصور منطقه العقلي، فإن ذلك كله يستثير خياله الذي يقوم بدوره بتأليه ظواهر الطبيعة، أو بإعطاء الألوهية صفات الطبيعة. وتشتمل ديانات الطبيعة على ديانات شركية تعددية، وفي مرحلة متقدمة منها يوجد فيها ديانات التسلسل الهرمي للآلهة، وهي التي تؤمن بتعدد الآلهة لكنها تخضعها لإله أكبر، فهي أديان الاعتقاد التراتبي في الآلهة، لكنها لا تزال آلهة ممتزجة بالطبيعة. وسوف تتحول في المرحلة الثانية فتصبح على شاكلة البشر.

ديانة ما قبل التاريخ Prehistoric Religion

إذا كان منطق العرض يستلزم البداية بأدنى درجات الوعي الديني في العقل، فلنبدأ بديانة ما قبل التاريخ Prehistoric Religion، وهي عبارة عن عبادات ومعتقدات دينية لشعوب ما قبل التاريخ، كما استدل عليها من البقايا الأثرية. وتعود أقدم الحفريات التي تشهد على اعتقاد في الحياة بعد الموت إلى الحقبة (30.000 - 5.000 ق.م)، وقد دفنت سلع مع الجثث مثل أدوات حجرية وأجزاء حيوانات، بافتراض محاولة استرضاء الميت أو إعدادهم للعالم القادم.

وتمنح حقبة العصر الحجري المتوسّط أول دليل على القرابين الحيوانية التي ربما كانت قرابين وعروضًا إلى الموتى، أو لقوّة أعلى، أو إلى خصوبة الأنواع الحيوانية. كما وجد القربان البشري قبل التاريخ أيضًا، من النساء والأطفال عادة.

منذ العصر البرونزي Bronze Age، غالبًا ما ألقيت أسلحة ومجوهرات في الينابيع، والآبار، ومجاري مائية أخرى كقرابين (من المحتمل من غنيمة الحرب).

ومنذ حقبة العصر الحجري الحديث كانت حيوانات مثل الدِّببة مهمَّة في دين قبل التاريخ، فربما تم النظر إليها كأرواح حارسة وارتبطت بالقوى السحرية. كما مورِسَت طقوس الخصوبة أيضًا، والتي تمت عن طريق تماثيل نسائية سمينة صغيرة، عرفت بتماثيل الزهرة الصغيرة، بصدور وأرداف breasts and buttocks بارزة جدًّا.

الديانة الطوطمية والإحيائية

مع بدايات التاريخ المسجلة، نجد أن الطوطمية ديانة كان لها في العصور القديمة انتشار في بقاع عديدة من العالم، في آسيا، وإفريقيا، وأستراليا، و في الأمريكتين بين الهنود الحمر، ولا تزال آثارها وبقاياها حية سواء ككيانات دينية مستقلة، أو من خلال تخفيها وتسربها إلى معتقدات قطاع من المؤمنين بالديانات الكبرى في العالم.

والطوطمية ديانة لها صور متعددة في القارات المختلفة، لكن ما يجمعها هو أنها تعبد الطوطم Totem الذي يشير إلى نوع الكائنات أو الأشياء التي يعتبرها أبناء القبيلة مقدسة، والطوطم هو بمثابة الجد الأعلى للقبيلة. وتكون الطواطم في أغلب الأحوال حيوانات، مثل: البقرة، النسر، الأوبوسوم (= حيوان أمريكى يتظاهر بالموت عندما يحيق به الخطر)، والببغاء، والجاموس، والثعبان.. وفى بعض الأحيان يكون الطوطم من النباتات مثل

شـجرة الشـاى، وفى أحيان أكـثر ندرة يكـون الطوطم من الجـمادات، مثل الكواكـب أو النجوم أو البحار. وتشـير عقيدة الطوطم إلى اعتقاد داخلى في قوة غيبية مقدسـة، وفى مبدأ يحدد مجموعـة من الجزاءات يتعين تطبيقها على كل مـن يحاول انتهـاك المحرمات taboo، ويعمل في الوقت نفسـه على دعم المسئوليات الأخلاقية في الجماعة.

ويرمـز الطوطم - سـواء أكان حيوانًـا أو نباتًا أو جمـادًا - إلى هذا المبدأ المقـدس من ناحية، وإلى الجماعة أو العشـيرة من ناحيـة أخرى. وعلى ذلك فإن الطوطمية تصنف كدين لأنها عبارة عن نسق من المعتقدات والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة.(1)

والديانـات الطوطمية سـحرية وأخذت في بعض مراحلها سـمة الديانة الإحيائية.

والديانة الإحيائية تقوم على مجموعة من المعتقدات الدينية التي تؤمن أن مظاهر الطبيعة كلها مسـكونة بأرواح خيرة وشريرة، يمكن التأثير فيها من خلال أقوال وحركات دينية معينة. وهذا هو أصل السـحر. وجدير بالذكر أن البعض يشـير إلى الإحيائية بمصطلح آخر هـو الحيوية. وقد ذهب تيلور وسبنسر إلى أن أقدم دين في الوجود هو الاعتقاد في الأرواح وعبادتها(2).

وفي مرحلة ما اختلطت الديانة الطوطمية بالديانة الإحيائية، وعلى سبيل

(1) لمزيد من التفاصيل حول الطوطمية ووجهة نظر علم الاجتماع الدينى، ولا سيما نظرية دور كايم، انظر: د. زيدان عبدالباقى، علم الاجتماع الدينى، ص 120 وما بعدها. وفيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ص 21 وما بعدها.

(2) انظر: د. على سامى النشار، ص 31.

المثـال ديانة الناجا التي تعبد الطواطم، وهي أقـدم ديانة في الهند قبل الغزو الآرى، وللثعابـين والأفاعـى مكانة خاصة مقدسـة في ديانـة الهند الأقدم، فالإلـه الأكبر هـو «ناجا» الإله الأفعـوان (= ذكر الأفعـى). وديانة الناجا ديانة طوطمية وهى أيضًا ديانة سـحرية إحيائيـة، تؤمن بحلول الأرواح في ظواهـر الطبيعة الحية والجامدة، والأرواح منهـا الطيب ومنها الشرير، ولا يحمى من الأرواح الشريرة إلا الرقى السحرية.

ولا تزال هذه الديانة موجودة في بعض المجتمعات البدائية في الهند، كما أنهـا تغلغلت فيـما بعد إلى الفيدية كما هـو واضح من سـفراتهارفا فيدا. ثم اسـتمرت في الوجود في الديانـة البراهمانية، ومن بعدها الديانة الهندوسـية، حيث تتضح في كل من هذه الديانات بقايا الديانة الطوطمية والإحيائية.

وآثـار الديانـة القديمة لا تزال مسـتمرة حتـى الآن في الهندوسـية، مثل تقديس بعض النباتات، وتقديس الأنهار، والممارسـات السحرية والتعاويذ والرقى. فضلًا عن عقيدة تناسخ الأرواح.

وتشير الاكتشـافات الأثرية الحديثة إلى كثير من مظاهر الدين في الهند القديمة قبل أن يغزوها الآريون، فأصغر البلدان والقرى كان لها مبان لإقامة الطقـوس. وقد عثر على أقنعة عديدة، الأمر الذى يشـير إلى وجود كهنوت. وتشـير التماثيـل الأنثوية الصغيرة - التي تؤكد أهميـة الحمل والرضاعة - إلى عبادة آلهة أنثوية، كما يشـير انتشـار تماثيل الثـيران والحيوانات الذكورية الأخـرى إلى ديانة تهتم بالخصوبة، وتوحى تسـهيلات الاسـتحمام المتطورة بالعناية بالتطهير الدينى. وتدل الأشـكال المتخذة لأوضاع اليوجا والموجودة عـلى الأختام، عـلى أن اليوجا ربما كانت لها جذور في هـذه الديانة المبكرة،

وتؤيد الافتراض القائل بأن أديان الهند اللاحقة تمثل تزاوجًا بين الديانة الهندية الأصلية القديمة والديانة الآرية[1].

الديانة الإتروسكانية Etruscan Religion

معتقدات الشعب القديم وممارساته في منطقة إتروريا Etruria (توسكانا) غرب إيطاليا. اعتقد الأتروسكان Etruscans أن الآلهة عبرت عن طبيعتها وإرادتها في كل جانب من جوانب العالم الطبيعي؛ فكل طائر وكل حبة على سبيل المثال، كانت مصدرًا ممكنًا لمعرفة الآلهة. إن الخصائص التي تتميز بها آلهتهم البالغ عددها أكثر من أربعين إلهًا غالبًا ما كانت غامضة وقابلة للتغيير أو التبديل، مع أن بعضها كان قد تمت تسويته فيما بعد بالآلهة الرئيسة اليونانية والرومانية. اشتهر الإتروسكان بالتنبؤ divination؛ حيث أرادوا معرفة المستقبل، والبحث عن إشارات إلهية في البرق، وكبد الحيوانات التي تُذْبَحُ قُرْبانًا، ورحلات الطيور. وقادهم الاعتقاد في الآخرة إلى بناء قبور مؤثثة كمساكن للموتى. وتبنى الرومان كثيرًا من ملامح الديانة الإتروسكانية وخصائصها في وقت لاحق.

الديانة الأسترالية Australian Religion

ديانة سكان أستراليا الأصليين، مؤسسة على الأحلام. دعت إلى العيش

(1) جون كولر، فلسفات شرقية، المترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان: الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1995، ص 46.

بشــكل متوافق مع طريقة الحياة the way of life الموجودة في الأحلام، عبر أداء الطقــوس وطاعة القانــون. ومن خلال الأحلام والحــالات الأخرى من الوعــي المتبدِّل، يمكــن أن يتَّصل الأحياء بالعالم الروحي ويكتسـبون القوة منه. وربطت الأســاطير، والرقــص، والطقوس الأخرى، العــوالم الطبيعية والروحيــة والإنســانية معًا في نظام كــوني واحــد a single cosmic order. وتعتقــد أن روح الطفــل تأتي من الحلــم لتُحْيِي الجنــين، وأن التراث الرُّوحي spiritual heritage لشــخص أكثر أهمية من الرابطة بين والد وطفل طبيعي. وشمل الفن المقدس رسومات الكهوف، والرمل، وصوّرًا على قشر الشجر.

الديانة الألطية Altaic Religion

معتقدات الشــعوب الألطية وطقوســها وأســاطيرها، وهي على الأرجح، مجموعة من الشــعوب المرتبطة ببعضهــا لغويًّا، بمن فيها الأتــراك، والمغول. وهؤلاء من الشــعوب الناطقة بلغات تانجوس - مانشــو Tungus-Manchu. وكان العالم القديم يُسَمِّي الشعوب البدوية المختلفة التي تَسْكن أواسط آسيا بالســكيثيين Scythians، والســارماتينز Sarmatians (وهم الشعب الإيراني القديم)، والهونيين Huns. وكان الشــكل المميــز الأصلي للديانة الألطية هو الشــامانية Shamanism. ووراء هــذه العبادة كانت أســاطير نشــأة الكون Cosmogony التي تعتقد أن الســماء عبارة عن خيمة تســتند على أقطاب أو أعمــدة. ومن ثم اعترفت بوجود إله للســماء، له أســماء عديدة، وكذلك إلهة للأرض، وكانت الشمس هي «الشمس الأم»، وكان القمر هو «القمر الأب»، واعتبر الرعد روح الشر في شــكل التنين. وكان يُعتقد أن الروح مستقلة عن الجســد، وأنها تتركه في مناســبات معينة. أما الموتى فــكان يتم التخلص منهم

بطـرق مختلفة كالدفن، والحـرق. وكانت معدات المشرحـة معتادة، وكانت الديانــة الألطية تتصور العالم الآخر على أنه صورة من نســخة متطابقة من هذا العــالم، وبذلك يكون نظامه انعكاسًــا لنظام هذا العــالم. ولقد تأثرت الشـعوب الألطية، إلى حد كبير، بالديانات الإيرانية، والمسيحية، والمانوية Manichaeism، والإسلام، والبوذية.

الديانة الألمانية Germanic Religion

معتقدات الشـعوب الألمانية وطقوسها وأسـاطيرها قبل ظهور المسيحية، في المنطقــة الجغرافيــة التــي تمتــد مــن البحر الأســود عبر أوروبا الوســطى وإسكندنافيا إلى أيسلندا وجرين لاند. انقرضت الديانة تمامًا في وَسْط أوروبا مع التحول صوب المســيحية (القرن الرابع) لكنها اســتمرت في إسكندنافيا حتى الـقرن العاشر. ويروي الأدب الإســكندنافي القديم لأيسلندا الوسيطة (نســبة إلى القرون الوسطى)، وخصوصًا شعر إيدا Poetic Edda (1200م)، ونثر إيدا (1222م)، تقاليد الآلهة الألمانية. واعتقد أن الأرض خلقت من رحم فراغ كوني سُــمِّي جينونججب؛ وفي رواية أخرى، الآلهة الأولى كونتها من جســم أورجينير عمــلاق بدائي. كانت هناك مجموعتــان من الآلهة في هيكل الآلهة الألمــان: المحاربــون «أيســير» Aesir، والزراعيون «فانــير» Vanir. تضمَّن الدين الألماني اعتقادًا أيضًا في أرواح حارســة نســائية، وجن، وأقزام. تمت المناســك في العراء أو في البســاتين والغابات؛ وتمت ممارســة عادة تقديم القربــان الحيواني والبشري. ويطلق اســم«راجناروك Ragnarok» على يوم نهاية العوالم أو يوم القيامة في الدين الألماني القديم.

الديانة الألوتية Aleut Religion

لا يزال، حتى الآن، هناك بعض الآثار التي تدل على وجود الديانة الأصلية للشعب الذي يسكن الجزر الألوتية (في الجنوب الشرقي لولاية ألاسكا). لقد ترسخت هذه الديانة عن طريق الروس في القرن الثامن عشر، ثم انتقلت إلى الولايات المتحدة الأمريكية في عام (1867م). ولما كان للجزر الألوتية باعٌ طويل مؤخَّرًا في مجال العمل التبشيريِّ المسيحي؛ فكان أول من عمل منهم بهذا المجال هم الروس الأرثوذكس، ثم عمل به البروتستانت. وتنحدر شعوب الجزر الألوتية من فصيلة الإسكيمو Eskimo، لكن لغتهم وبناءهم الاجتماعي مختلف عن اللغة والبناء الاجتماعي للإسكيمو Eskimo، ويعتمد اقتصادهم الأصلي بالكامل على البحر.

أما الآن فقد أصبح الكثير من تعاليم الديانة الألوتية مجهولًا، لكن تقارير «جوشيلسون» Jochelson تؤكِّد على أنهم يؤمنون بإله أعلى «Aleuxta Agudax». وبالنسبة للأساطير الأساسية في الديانة الألوتية، فهناك أسطورة كانت تُسمى أسطورة «الأم - الكلبة Dog-Mother»، أو «ماهاخا Mahakha»، وهناك أسطورة أخرى عن كائنين نصفهما إنسان والنصف الآخر ذئب. أما الذكر في الأساطير الألوتية فيُسمَّى «أكاجنيكاخ Acagnikakh». وهذا أَدْعى لعَقْد مقارنة بين هذه الأساطير وأساطير الأسكيمو. ومن الممكن تصنيف ممارسات الديانة الألوتية على أنها شكل من أشكال الممارسات الدينية السِّحْرية الشامانية Shamanism. حيث لم تكن هناك معابد، لكن كان يوجد العديد من مراكز العبادة التي كانت تُقام فيها الطقوس لاستعطاف الأرواح «Kugan» والسيطرة عليها. وأحيانًا كانت تُرفع صور أشخاص في هذه المراكز.

ومن بين الأشياء الشائعة المستخدمة في العبادة، كانت توجد الطبلة (بوصفها جزءًا مكملًا للممارسات الدينية السحرية)، وكان يوجد ما يسميه «جوشيلسون»، «كالوميت Calumet»، وهو عبارة عن زوج من العصا الخشبية أو الخيزران يتراوح طولها بين قدم ونصف إلى أربعة أقدام، مطلية ومُزينة بأشكال رمزية. وكانت التمائم أيضًا واسعة الانتشار. وكان هناك سائل مصنوع من أنسجة الجسد الميت، وكان دهانًا قويًّا. ولا تزال احتفالات البلوغ (ولا سيما لدى الفتيات) تُقام من حين لآخر؛ حيث يتم عَزْل الفتاة، وتُمنع من دخول المعبد، وتُوضع تحت رعاية امرأة عجوزة، وتُمنع من تناول أطعمة معينة. وتستمر هذه العملية لمدة خمسين يومًا، يُعتقد أن الفتاة تسترد عافيتها خلالها. أما إجراءات دفن الموتى، فإنها تتضمن عادة الكشف على الجثمان، متبوعًا بحفظ الرُّفات في ملاجىء صخرية، وبالنسبة للمعتقدات المتعلقة بشأن مصير الإنسان فإنها تتشابه مع معتقدات الإسكيمو.

الديانة الإيجية Aegean Religion

يُسْتَخدَمُ هذا الاصطلاح لوَصْفِ ديانة كانت منتشرة في منطقة تتميَّز بثقافة متجانسة. وتتألف هذه المنطقة، التي تمثل الجزء الرئيس من أرض اليونان، وتمثِّل أحيانًا المنطقة الساحلية المجاورة لآسيا الصُغْرى وسوريا، تتألف من كريت، وقبرص، وجزيرة سيكلاديسCycladcs، وذلك قبل العصر الهللينتي (أي قبل عام 1200 ق.م). ومن الأفضل أن نُعالج هذا الموضوع في ضوء الديانة «الكريتية الميسينية Cretan-Mycenaean»، التي هي عادة وصف للشكل البدائي للديانة الإيجية، والتي سوف يَردُ ذِكر اسْمِهَا هي فقط في هذه الحقبة؛ فمنذ العصر الحجري الحديث Neolithic، والعصر

البرونـزي المبكـر تم العثور على كثـير من التماثيل لسـيدات عرايا، كانت موجـودة في الغالـب في قبور في كل مكان في المنطقة. وارتبطت شـهرة هذه الواقعة بذيوع شهرة الإلهة «سيبيل» Cybele فيما بَعْدُ في الديانة الكرتية؛ إذ إن الديانة الإيجية تتميز بعبادة إلهة الخصوبة والموت. وكان ظُهور مثل هذه العبادة في جزء من القارة الآسـيوية يرتبط بمنطقة بحر إيجه بعلاقات وثيقة، بمثابة تأكيد أيضًا على وجود عبادة الإلهة «سـيبيل». وثمة دليل في قبرص على أن الشـعائر تضمن إلهـة، وإله أو كاهن، ونسـاء راقصـات، وثعابين. ومن المؤكد أن الديانة الكريتية تُعتبر، في شـكلها الشائع، تفسيرًا للتعاليم الدينية الشائعة في منطقة بحر إيجه.

الديانة البلطيقية Baltic Religion

تُطْلَـقُ على المعتقدات والممارسـات القديمة للبلطيـق في أوروبا الشرقية. ويعتقد أنها تقدم دليلًا على وجود مصدر مشترك مع الدين الفيدي والإيراني. وكانـت أكـثر آلهـة البلطيـق أهمية هي آلهـة السـماء؛ «ديفز» (السـماء)، و«بيكونز» (الرعد)، و«سـول» (إلهة الشـمس)، و«مينيـس» (إله القمر). وكان شـائعًا عند كل شعوب البلطيق إله الغابة، أم الغابة. والإلهات جَسَّدْنَ السـمات المختلفـة للطبيعة. وتجسَّـد القـدر أو الحظُّ في الإلهة (ليـما)، التي حـددت مصير كل فـرد عند لحظـة ميلاده. واعتقـدوا أن المـوتى يزورون العالم ثانية كأرواح خيرة أو كأرواح شريرة؛ كما كان الشـيطان "فيلنس"، وكذلـك مخلوق شـبه ذئب معـروف بـ«فيلكسـس» أو «فيلكتـس» أيضًا، يرتكب الشر. ويمثل تركيب العالم الذي في مركزه شجرة العالم world tree، والعداوة بين «سـول» و«مينيسس»، موضوعات مهمة. وكانت المهرجانات

مؤشرًا على التحوُّل الصيفي، والحصاد، والزيجات، والجنائز. وكانت العبادة تتم في البساتين المقدسة والتلال الصغيرة؛ وكشف التنقيب عن معابد خشبية دائرية أيضًا.

الديانة السلافية Slavic Religion

معتقدات وممارسات دينية للشعوب السلافية القديمة في شرق أوروبا، شاملة الروس، والأوكرانيين، والبولنديين، والتِّشيكيين، والسلوفاكيين، والصِّرْبيين، والكرواتيين، والسلوفيين. اعتقدت معظم الأساطير السلافية Slavic Mythologies أن الله قد أمر الشيطان بإحضار حفْنَة من الرمل من قاع البحر وخلق الأرض منها. تميز الدين السلافي غالبًا بالثنائية: إله أسود يستدعى في اللعنات، وإله أبيض يتمُّ التَّضرع إليه للحصول على الحماية أو الرحمة. كما كانت آلهة النار والبرق شائعة أيضًا. يبدو أن الروس القدماء قد نصبوا أصنامهم في العراء، لكن سلافيِّي البلطيق بنوا المعابد وأحاطوها بأماكن مُقَدّسَة؛ حيث أُقيمت مهْرجانات وقدِّمت قرابين حيوانية وبشرية. تضمّنت مثل هذه المهرجانات أيضًا مآدب عمومية، غالبًا ما يُسْتَهْلك فيها لحم الحيوانات القربانية.

الديانة الكلتية Celtic Religion

مُعْتقدات وممارسات الكلتيين القدماء في بلاد الغال Gaul (تشمل الآن فرنسا وبلجيكا، والجزء الألماني الواقع غرب نهر الراين)، والجزر البريطانية. ركزت العبادة الكِلْتية على تفاعُل العنصر الإلهي مع العالم الطبيعي. اعتقدوا

أن الينابيـع، والأنهـار، والتلال، قد سـكنتها أرواح حارسـة، عـادة أنثوية. وعبـدت بعض الآلهة على نحو واسـع، وارتبطت آلهـة أدنى بقبائل أو أماكن معينـة. وكان «لوجـاس» Lugus هو أكثر الآلهة شُـهْرة، والذي كان ماهرًا في كل الفنـون، و«سـيرنونوس» Cernunnos الـذي كان إلـه الحيوانـات؛ بينـما دعيت إلهة البحار والخصوبـة «إبونا» (في بلاد الغال)، و«ماشـا» (في أيرلندا)، أو رهيانـون (في بريطانيا). غالبًا ما جاءت الآلهة في مجموعات من ثلاثة آلهة. كان «الدرويديون Druids» هم كهنة الدين الكلتي واحتفظوا بتَقْليد شـفهي ولم يتركوا كتابات. شـملت المهرجانات الموسـمية «سامهين Samhain» (1 نوفمـبر)، الـذي أشَّر بنهايـة الصَّيْـف وعمل كعيـد للموتى، و«بلـتن Beltane» (1مايو). واعتبرت أشـجار البلوط، وشـجرة الإيلكس، ونبـات الهدال، مقدسـة. وآمـن الكلتيون بالحيـاة بعد المـوت بالإضافة إلى تناسخ الأرواح.

الديانة الفنلندية الأوغرية Finno- Ugric Religion

منظومات اعتقادية للشعوب الفنلندية الأوغرية سبقت المسيحية، عاش معتنقوها في إسـكندنافيا الشـمالية، وسـيبريا، والمنطقة البلطيقية، وأوروبا الوسـطى. وتتضمن الجماعـات الفنلنديـة الأوغرية الباقية: السـامي Sami (اللابيـين)، والفنلنديـين، والأسـتونيين، والمجريين. وقاد التنـوع الجغرافي والثقـافي لهذه الشـعوب إلى تطوير معتقـدات دينية متنوعة. أكثر أسـاطير الخلق الفنلندية الأوغرية شـهْرة هي أسطورة غواص الأرض، التي فيها يجبر الشيطان على الغوص إلى البحر ويجمع رملًا، منه يشكل الله الأرض. تتحدث الأسـطورة الأخرى عن خلق العالم من بيضة كونية a cosmic egg. شملت

الآلهة الرئيســة في العادة إلهًا للسماء وأمًّا للأرض. و إذا كانت الآلهة الرئيسة بعيدة، فقد كانت هناك أرواح حارسة قريبة لتنظيم الحياة اليومية؛ استقرُّوا في مسـاكن، ومواقع طبيعية مثل البحيرات والغابـات، وظواهر طبيعية مثل الريح أو النار. تمت ممارسـة عبادة السـلف Ancestor worship، وشـملت الوظائـف الدينيـة: شـامانات Shamans، وكهنة القربان، وحـراس الحرم، ونسـاء باكيات محترفات، ومؤدي مراسـيم الزفاف. تراوحت مراكز العبادة بين أحرم مقدسة وطنية إلى بساتين مقدسة وأحجار قُرْبانية.

الديانة الفيدية[1]

غـزا الآريون الهند في القرن العشريـن قبل الميلاد[2]، والآريون هم قوم يوصفـون الآن بـ «الهند أوروبيين» كانوا يسـتوطنون أصلًا شـمال البحر الأسـود بين جبال الكربات[3] والقوقاز[4]. وكانوا يطلقون على أنفسهم اسم أرياس Aryas الذى يعنى النبلاء. وهم الذين تشـكلت معهم الكتب الفيدية المقدسة. وعندما دخلوا إلى الهند لم يندمجوا بالزواج مع الهنود الأصليين، بل حافظوا على نقـاء عرقهم وتميزهم، وتعاملوا مع السـكان الأصليين على أنهم عبيد وخدم. ومن ثم أوجدوا نظام الطبقات المقفل الصارم على أسـاس دينى وهو ما سنتحدث عنه بعد ذلك.

---

(1) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى محمد عثمان الخشت، (مقارنة الأديان: الفيدية، البرهمية، الهندوسية).

(2) ويقال فى القرن السادس عشر قبل الميلاد، كما يقال فى القرن الثالث عشر قبل الميلاد.

(3) سلسلة جبلية بوسط أوروبا فى تشيكوسلوفاكيا، وغرب أوكرانيا وشمال رومانيا.

(4) سلسلة جبلية تقع بين أوروبا وآسيا وتمتد من البحر الأسود إلى بحر قوزين.

وبطبيعة الحال كان الفرق بين الآرى والهندى الأصلى واضحًا على مستوى الشكل والبنية، فعلى حين كان الهندى الأصلى أسود اللون أو مائلًا إلى السواد وقامته قصيرة كان الآرى أبيض البشرة مائلًا إلى طول القامة. وتقدم لنا الفيدا بعض ملامح الهنود الأصليين على أن لهم جلدًا أسود، وبدون أنف، وأن لغتهم بربرية، ويعتنقون عبادة العضو الذكرى Linga[1] ويمتلكون قطعان الماشية بكثرة، ويسكنون مساكن محصنة. وتطلق الفيدا عليهم اسم الداسا كما تنسب بطولات الانتصار عليهم إلى الإله الفيدى الأشهر إندرا[2].

وبعد استقرار الآريين في الهند نشأت معهم الديانة الفيدية التي تطورت فيما بعد فأصبحت الديانة البراهمانية، التي تطورت بدورها إلى الديانة الهندوسية الحالية. وتطور ديانة ما إلى ديانة أخرى لا يعنى بالضرورة حدوث ارتقاء في الفكر الدينى، حيث إن حركة التطور في ديانة ما قد تعنى تقدمًا وارتقاءً، وقد تكون متضمنة لنوع من الارتداد لبقايا الماضى، وربما تتضمن حركة التطور مدًا وجزرًا بين الارتقاء والارتداد. هذه الملاحظة ينبغى تسجيلها هنا حتى لا يتوقع القارئ مثلًا أن الهندوسية أرقى من البراهمانية في كل جوانبها، فالبراهمانية أنضج بكثير وأرقى على ما يتضح معنا من تحليل الأوبانيشاد.

تظهر الألوهية في الديانة الفيدية من خلال الظواهر الكونية والطبيعية،

(1) سنشير بالتفصيل إلى هذه العبادة فيما بعد. وليس بصحيح ما ذهب إليه البعض من أن كلمةLinga مشتقة من الكلمة Link أى رباط أو مزاوجة أو قرابة، بل العكس هو الصحيح، فالكلمة الهندية هى الأصل.

(2) انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبدالهادى عباس، سوريا، دار دمشق، 1978، جـ1، ص 243.

حيث تنظر هذه الديانة إلى الطبيعة نظرة مقدسة ذات قوى سرية نافعة ومدمرة معًا، جذابة ومرعبة، محيية ومميتة، فلم تكن الطبيعة - كما هى بالنسبة لنا - موضوعًا للتحليل والدراسة العلمية من أجل تسخيرها لمصلحة الإنسان، بل كانت هى مقر الألوهية كقدرة نظام، ومن ثم كأساس الحياة البيولوجية والوجود السعيد. وتبدو الطبيعة كنظام عجيب خارق وخاضع لقوى منظمة هى قوى الألوهية. وإذا كانت الألوهية مباطنة وحالة في الطبيعة، فإنها في الوقت نفسه منزهة ومقدسة؛ فالإله الفيدى فارونا مثلًا هو حارس النظام الكونى، وهو نفسه أيضًا النظام الكونى، كما أنه كذلك السماء اليومية التي تعتبر رمزًا له وعلامة على تنزهه.

وكان التفسير المنطقى الطبيعة لوحى الكونى المتعدد الأشكال في الديانة الفيدية، يكمن في الشرك، فهى ديانة مشركة تؤمن بتعدد الآلهة، حيث تعطى لكل إله مهمة محددة وقدرة خاصة تناسب شكلًا من أشكال الظواهر الكونية أو الطبيعية أو حتى الاجتماعية، فالآلهة متعددة ومقسمة تبعًا لقدراتها ومهماتها.

وهناك نوع ما من التوافق بين بنية مجمع الآلهة وبين بنية الكون؛ فتقسيم الكون إلى مستويات وأجزاء يقابله تقسيم الآلهة كذلك. بل إن بنية النظام الاجتماعي لها ما يوافقها في بنية نظام الآلهة؛ حيث تتوزع الآلهة في مستويات مثلما تتوزع الطبقات الاجتماعية.

ويمكن أن يلاحظ المدقق أن أسفار الفيدا لا تقدم الدين في صورته النهائية رغم أنها تزعم هذا، بل تقدم الدين وهو في طور التكوين. ولذا نشاهد في الفيدا الدين بداية من النزعة الطوطمية الإحيائية وانتهاء بوحدة الوجود.

ونــرى تحديــدًا ماهو يًا لإله ما من الآلهة يتعارض مـع تحديد ماهوى لإله آخر، كما نجد تطورًا في تحديد العقيدة الخاصة بكل إله من مرحلة إلى أخرى. وعلى سـبيل المثال.. فإن «فارونا» كان في البداية، يحيط بالأرض، ورداؤه هو السـماء، وأنفاسـه هى الرياح. ثم تطورت عقيدته فصـار أعلى الآلهة مقامًا، وحارسًـا للقانـون الأبدى ومطبقه، وهـذا القانون هو «ريتـا» الذى كان في البداية قانونًا يحفظ حركة الكواكب والنجوم ثم صار قانونًا كونيًا شاملًا.

وأنشـأ عـدد الآلهة الكبـير في الفيدا مشـكلة حول تحديـد الإله الخالق للكـون، وهنا نجد تضاربات كثيرة. كما نجد كذلـك وحدة الوجود حيث يتحد أو يتوحد الخالق والمخلوق في شيء واحد.

وتُوجـه معظم الترنيمات في الفيـدا إلى الآلهة، وهى ذات دور جوهرى في أداء شـعائر العبادات. ومن الملاحظ أن الآلهة حسـب بعض نصوص الفيدا ليسـت حاملة لصفات بشرية، ولكنها في أحيان أخرى تحمل هذه الصفات؛ فاللاهوت الفيدى يتميـز في بعض نصوصه عن معظم أنواع اللاهوت بكونه الأقل تأثرًا بالسمات الإنسانية في تصويره للإله أو الآلهة.

وتنظـر الفيـدا إلى الآلهة كرمـوز للقوى الأساسـية للوجـود، فالكلام، والوعـى، والحياة، والماء، والنار، وغير ذلك مـن قوى الوجود، تعتبر من بين القـوى المباركة التي يرمز إليها كآلهـة في الفيدا، وهى تمثل القوى التي تخلق الحياة وتدمرها، والتى تسيطر على حركة الوجود[1].

والآلهة الفيدية ترمز لقوى الوجود، وهى ليست منفصلة عن الكون ذاته، فـكل من الروح ومادة الكـون ينظر إليهما على أنهـما متضامنان في الوجود

(1) جون كولر، الفكر الشرقى القديم، ص 47.

ذاته. ولأن الوجـود كان يُنظر إليه على أنه عاقل، بحكم ما في مضمونه؛ فإن الكـون الوجـود كان يُنظر إليه على أنـه عاقل، بحكم مـا في مضمونه، فإن الكون قد نُظر إليه باعتباره كلًا منظمًا، والنظام الكامن في ضروب الانتظام العضوية يمضى إلى عمـق أكبر ليصل إلى قلب الوجود، وهذا النظام العميق، هـو نظـام الريتا Rita الذى يقـدم قواعد للتعبير عن الوجود، سـواء كانت قواعد أخلاقية أو نفسية أو جمالية أو دينية[1].

ولأن الريتـا تعتـبر الإيقـاع الجوهـرى للوجـود، وبنية هذا الوجـود، فإنها تحتل مكانـة جوهرية أكثر من الآلهة، فالريتا بوصفها النظام الكونى الشـامل تشـكل الواقع أو الطبيعة الحقة التي تنظم الأشـياء. وتسمى أيضًا الدهارمان في السنسكريتية الكلاسـيكية. ويلاحظ في علم الأديان المقارن أن عقيدة الريتا توجـد كذلك في «الأفسـتا» النص المقدس للديانة «المزدكيـة» في إيران، تحت اسـم «إشـا». وتوجد كذلك عند الفرس الإخمنيديين تحت اسـم «آرتا». ويرى جـان فيلوزات[2] أن هذا التشـابه قد يكون مـن بقايا هندية إيرانية مشـتركة سـابقة تاريخيًّا. ومـن المحتمل أن يكون أحدث زمانيًّـا، وتوالد بحكم علاقات الجوار بين الإيرانيين والهنود والتفاعل المسـتمر بينهما، لكن ينبغى التوكيد على أن هذه العقيدة أكثر انتشارًا وتغلغلًا في الهند منها في إيران، وربما يرجع ذلك إلى التطورات والتحولات التي حدثت في عقائد الإيرانيين بعد اعتناقهم الإسـلام.

وغـنى عن البيان أن مفهوم «الريتا» عند الهنـدوس، أو مفهوم «آرتا» عند

(1) المرجع السابق، ص 47.

(2) جان فيليوزات، فلسفات الهند، ترجمة على مقلد، المنشورات العربية، المطبعة البوليسية - جونية، 1976، ص 8 - 9.

الفرس الإخمنيديين، أو مفهوم «إشا» في «الأفستا»، يختلف عن مفهوم «القدر» في الإسلام، حيث إن القدر في الإسلام هو فعل إلهى، أو هو مشيئة الله وسنته الكونية. ولذلك فالقدر ليس قانونًا يسرى على الله ذاته، وهذا بخلاف المفاهيم السابقة التي ترى أن الله أو الآلهة تخضع لفعل هذا الناموس الكونى.

وتنظر الفيدا إلى الإنسان في تكوينه وحياته نظرة تجعله موازيًا للطبيعة، فجسم الإنسان مكون من العناصر ذاتها التي توجد في الطبيعة. والأجسام الصلبة والأرض والسوائل العضوية، والماء والحرارة الجسدية، والنار والأنفاس والهواء، كلها لها ما يوازيها في الإنسان. النار مثلًا توازيها الصفراء، والهواء توازيه الأنفاس، ولا يقصد بالأنفاس هنا التنفس الرئوى، بل كل التحركات وكل مظاهر الحياة. ومن ناحية أخرى، تبين بعض النصوص الفيدية أن الكون مركب على هيئة إنسان، أعضاؤه هى الأراضى، وشرايينه هى الأنهار، وأنفاسه الهواء.

ومن هذه الأعضاء تشتق المراتب الوظيفية للمجتمعات الإنسانية، فالبراهمة هم حملة الكلمة ويشكلون الرأس، والمحاربون بمثابة الأذرع، والمزارعون هم المعدة، أما العمال فهم يناظرون الأرجل. ولا تنظر الفيدا إلى العناصر الإنسانية والكونية نظرة حسية فقط، فالكلام مثلًا ليس صوتًا فقط، وإنما يتضمن قدرة خفية.

وتكمن الذات الموحدة لكل العناصر وراء كل المظاهر الحسية المتنوعة. كما يكمن في قلب الوجود كائن واحد محرك لكل شيء في العالم سواء أكان من ظواهر الطبيعة أم من الآلهة، هذا الكائن هو الجوهر المشترك لكل شيء في الوجود، وهو قوة مجهولة لا يمكن وصفها أو تحديدها في كثير من نصوص الفيدا.

نشأة وخلق العالم في الفيدية:

توجد نظريات أو أساطير متعددة عن خلق الكون ونشأته في اللاهوت الفيدى..

تقول الأسطورة الأولى - إن الخلق تم عن طريق تخصيب المياه الأزلية، حيث كان الإله مثل الجنين الذهبى أو البيضة الذهبية يرفرف على سطح المياه الأزلية، وعندما اخترقها تمت عملية الإخصاب للمياه التي تولد إله النار آجنى وتضع الريح فيدا البذرة الأولى التي تلقتها المياه مع الصانع العالمى فيشفا كرمان. وهنا تمثل الأسطورة الجنين الذهبى كبذرة الإله الخالق الهائمة على المياه الأزلية[1].

وتشير الأسطورة الثانية إلى أن نشأة العالم جاءت نتيجة تضحية الآلهة بالمارد الأولى بوروشا Purusa، حيث خرجت من أجزاء جسده كل الكائنات والظواهر الكونية والطبقات الاجتماعية الأربع في الهند بل خرجت الآلهة كذلك!. (لا تستغرب وجود التناقض هنا فهذه سمة اللاهوت الفيدى بامتياز) تقول الأسطورة الفيدية: «كان لبوروشا ألف رأس، وألف عين، وألف قدم. إنه حضن الأرض من كل الجوانب، ولم يكن بعيدًا. بوروشا هو الكل، ما كان وما سيكون. إنه رب الأبدية التي ينميها بالطعام (الأضاحى) .. عندما وزع الآلهة أمامهم الأضحية، كان بوروشا التقدمية[2]..».

(1) ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، جـ1، ص 12.

(2) هذا النص ترجمه من السنسكريتية ادوارد ج. توماس فى أناشيد فيدية من كتاب «حكمة الشرق» لندن عام 1923. وقد اقتبسه: د. سرفبالى رادا كرشنا، ود. شارلز مور فى كتاب «الفكر الفلسفى الهندى»، ترجمة ندوة اليازجى، دار اليقظة العربية، 1967، ص 48.

وتشير الأسطورة الثالثة إلى خلق العالم بفصل السماء عن الأرض، وتقطيع اندرا للتنين فريترا Vritra.

أما الأسطورة الرابعة، وهي الأشهر، وتوجد في الكتاب العاشر من الريج فيدا، فتقول: «في البدء لم يكن هناك وجود ولا عدم، لا وجود للعالم، فتلك السماء الوضاءة لم تكن هناك، كلا ولا كانت برودة السماء منشورة في الأعالي، فماذا كان لكل شيء غطاء؟ ماذا كان موئلًا؟ ماذا كان مخبأ؟ أكانت المياه بهوتها التي ليس لها قرار؟ ولم يكن ثمة موت، ومع ذلك فلم يكن هناك ما يوصف بالخلود، ولم يكن هناك فاصل بين النهار والليل، و«الواحد الأحد» لم يكن هناك سواه، ولم يوجد سواه منذ ذلك الحين حتى اليوم، كانت هناك ظلمة، وكان كل شيء في البداية تحت ستار من ظلام عميق - محيط بغير ضياء - والجرثومة التي لم تزل كامنة في اللحاء برزت طبيعة واحدة من الحر والحرور، ثم أضيف إلى الطبيعة الحب، وهو الينبوع الجديد للعقل - نعم إن الشعراء في أعماقهم يدركون - إذ هم يتأملون- هذه الرابطة بين ما خلق وما لم يخلق، فهل هذه الشرارة جاءت من الأرض، وتتخلل كل شيء وتشمل كل شيء، أم جاءت من السماء؟ ثم بذرت الحبوب، ونهضت جبابرة القوة - فالطبيعة في أسفل، والقوة والإرادة أعلى - من ذا يعلم السر الدفين؟ من ذا أعلنه هاهنا، من أين جاءت هذه الكائنات على اختلافها؟ إن الآلهة أنفسها، جاءت متأخرة في مراحل الوجود - من ذا يعلم أنى جاء هذا الوجود؟ إن من صدر عنه هذا الخلق العظيم سواء خلقه بإرادته، أو صدر عنه وهو ساكن، إنه هو ربنا الأعلى في السموات العلى، إنه هو يعلم السر - بل لعله يعلم من السر شيئًا»[1].

(1) اقتبسه ول ديورانت في: قصة الحضارة، الجزء الثالث من المجلد الأول، ترجمة=

وثمة أساطير أخرى في الفيدا لها رأى آخر في نشأة الكون، غير أن الأربع السابقة هى الأكثر ذيوعًا. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن أصل الفيدا ليس أصلًا واحدًا، وأن هناك أيدى كثيرة أسهمت في كتابتها في عصور مختلفة، لكن ما يلفت النظر حقًا هو وجود كل تلك الأساطير المتعددة والمتباينة تباينًا شديدًا في كتاب واحد فقط ينظر إليه أتباعه باعتباره مقدسًا وذا أصل إلهى!

الشعائر والطقوس في الفيدية:

قد تكون العبادة في ديانة ما شأنًا خاصًا وحميمًا وعلاقة فرد متناهٍ بفرد لا متناهى، حيث تدخل الأنا الإنسانية مع الذات الإلهية في حوار شخصى متفرد. لكن في ديانة أخرى تكون العبادة شأنًا جماعيًا واجتماعيًا، وفى الغالب، قضية دولة وأمة. وتجمع بعض الديانات الشاملة بين الحالتين السالفتين للعبادة، مثل الإسلام.

وتكون العبادة شأنًا جماعيًا في أى ديانة تجعل مهمتها الأساسية تأمين بقاء العالم المهدد من قوى الشر، وازدهار المجتمع، والمصالحة مع الألوهية، وخصوبة الناس والقطعان والزراعة. بيد أنه يمكن أن نجد في بعض

= د. زكى نجيب محمود، تونس، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، طبعة دار الجيل - بيروت وهى مصورة عن النسخة الأصلية، بدون تاريخ، ص 41 - 42.
والنص المقتبس ترجمة الى الإنجليزية ماكس مولر. انظر

Smith, Oxford History, P. 20.

وترجمة جون كولر مع اختلافات مع الترجمة الأولى فى كتابه: الفكر الشرقى القديم، ص 49 - 50.

الديانات الشـاملة ذاتها التـي تعتبر الخلاص فرديًا في المقـام الأول - نجد أن مفهـوم الجماعة قد احتفظ بأهميته، حيث إن الخلاص يسـتلزم الانتماء لفئة ويستوجب الانخراط في تنظيم.

ومن ثم فإنها تشرع شرائع وأنظمة، الأمر الذى يجعلها تقع تحت سـيطرة القوانـين الاجتماعيـة والثقـل الاجتماعـي لطبقـة الكهنة. وهذا مـا يتجلى عـلى نحو واضـح في الديانة الفيديـة، حيث يقوم الكهنة بمختلف الشـعائر والطقوس عندما تمارس الشعائر بشكل جماعي.

والعبادة الرئيسـية في الديانة الفيدية هى التضحية؛ حيث إن الفيدا تؤكد عـلى أن أرواح الموتى بحاجة إلى التغذية بالأضحيات الجنائزية، بل إن الآلهة بحاجة أيضًا إلى أن تقدم لهم الأضاحي، ويحتفل بها بمساعدة النار، ويصب لهم السوما السائل المخلّد (انظر ما سنقوله لاحقًا عن الإله سوما). إن التضحية في العقيدة الفيدية تقيم أود الآلهة، بل إن التضحية تخلق الآلهة، كما أن التضحية التي خلقت الآلهة وأقامت أودها، تجعل هذا الآلهة تشبع الرغبات الإنسانية، وتحقق مطالب الإنسـان في طول العمر والغنى وإنجاب الذكور.

وتتوحـد عناصر الأضحية في الفيدية مـع أجزاء الكون، كما كان ينظر إلى التضحية - كما ألمحنا أعلاه - على أنها تمثل فعل الخلق مرة أخرى، وتؤدى دورًا لا بـد منه في المحافظة على النظام الكونى؛ مما يعنى أن الكون ككل بما فيه النظام الأخلاقى يعتمد على شعيرة الأضحية[1].

---

(1) انظر: جفرى بارندر (مشرف على التحرير)، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة د. إمام عبدالفتاح، ومراجعة د. عبدالغفار مكاوى، الكويت، عالم المعرفة، المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب، 1993، ص 152.

و يلاحظ أن الديانة الفيدية ليس لها معابد أو هياكل مخصصة لممارسة عملية العبادة أو التضحية. وهذه حالة تكاد تكون استثنائية في الأديان؛ لأن معظم الديانات تصنع معابد ومذابح باعتبارها أماكن الاتصال بين الإنسان والله، وقد شيدت الهياكل، في البدء، في أماكن اعتبرت مقدسة، حيث أقيمت حولها الحواجز والأسوار. وعلى سبيل المثال فإن العبرانيين قد بنوا هياكلهم فوق المرتفعات والتلال. وساد الاعتقاد أن إقامة الهياكل في الهواء الطلق تتيح للإله الظهور بمظهر برق يحرق الضحية. والسؤال الذى يطرح نفسه في هذا السياق: متى أخذ الناس يعتقدون بأن آلهتهم تستطيع أن تسكن لا في أماكنها الخاصة بها، بل في بيوت ومساكن يصنعها الإنسان؟ وماذا كان هدف الهيكل الأساسى؟ هل الاستيلاء على الإله والتفرد بامتلاكه أم مجرد إكرامه؟ أم أن هذا من أجل تحديد وجهة جغرافية توحد اتجاه أهل الديانة؟ أم رغبة الكهنة في احتكار حق التعامل مع الآلهة واستغلال هذا لتحقيق مصالحهم؟ لا توجد إجابة واحدة محددة وقطعية عن هذا السؤال. ومن الملاحظ على العموم أن الإنسان في الديانات الطبيعية والتشبيهية عنده ميل غالبًا إلى بناء معابد وبيوت للآلهة أو للإله.

وتعد الفيدية استثناء من الحالة السابقة؛ فهى لم تشيد معابد؛ حيث كانت طقوس العبادة والتضحية تمارس في منزل الأسرة، أو في أرض خلاء. وكان يُقدم في هذا الطقس قرابين أو تقدمات نباتية وتقدمات حيوانية. أما النباتية فمنها الحبوب والكعك، وأما الحيوانية فهى الحصان والماعز والثور. وعندما تمكنت الريح فيدا وسيطرت أصبح شراب السوما المقدس هو أهم ألوان ممارسة العبادة والتضحية.

وتنقسم العبادة بالتضحية في الديانة الفيدية إلى ثلاثة أنواع:

النـوع الأول - منـزلى: يمارس في نطاق الأسرة بواسـطة الأب ومسـاعدة زوجتـه، وهـى تضحية تتوقف على مقـدرة الأسرة، وليسـت ذات تعقيدات شعائرية بالقياس إلى النوع الثانى الذى يمارسه الكهنة أو النوع الثالث الذى يمارسه الكهنة والسلطة الملكية.

النـوع الثانى - جماعى: يمارس في الخلاء بواسـطة الكهنـة، وكان عددهم غير ثابـت؛ حيث كان يزداد عندما تكون الطقـوس أكثر تعقيدًا، وفى نص غـير ملزم في الريـج فيدا يكون عددهم ثمانية بما في ذلك الشـخص صاحب التضحية.

ويضم فريض الكهنة:

(1) **البراهمان (الشخص المنسوب إلى البراهمان):** وهو على رأس الفريق؛ حيث يعتبر تجسـيدًا للبراهمان (= مبدأ العالم)؛ وهو يؤمن بحضوره الاتصـال المبـاشر بالإله؛ لأنه يمثل السـلطة المقدسـة، ويجلس وهو طاهـر متعطر في الوسـط، ولا يتدخل إلا عند ارتـكاب مخالفات في تقنيات الطقس. ويتلقى نظرًا لأهميته ومكانته نصف التضحية.

(2) **الهَدْ فاريو ومساعدوه:** الذين يتولون القيام بالأعمال المادية.

(3) **الأوغاتار وفرقته:** الذين يؤدون الترانيم.

(4) **الهُوتار:** الذى يريق السائل المقدس، ويتلو مقاطع من الريج فيدا.

وكان جـزءًا مـن الأضحية الذى يلقـى في النار يصل إلى الآلهة بواسـطة إلـه النار آجنى. بينما نصف الباقـى للبراهمان، ويذهب ما تبقى إلى المضحى

والكهنة الذين يحصلون على أجر مناسب من المضحى، كأن الجميع يشتركون في الطعام والشراب الإلهى.

ويلاحظ أن جور الكهنة كان كبيرًا؛ فهم وحدهم الذين يعرفون ما يجب أن يقال من ترانيم وصيغ مقدسة. ولقد حافظوا على دورهم وامتيازاتهم؛ إذ إنهم - رغم ممارستهم السحر - يحظرون ممارسته على الآخرين. لكنهم يمارسونه لحسابهم وحساب من يدفع لهم ثمنًا، وكانوا يفضلون البقر كثمن، وكانت غالية في ذلك الوقت، ويستندون في موقفهم إلى النشيد العاشر من الكتاب العاشر من الريج فيدا الذى يقول: «إذا أعطيت بقرة للبراهمة كسبت كل العوالم».

ولقد اعتبر الكهنة الترانيم التي يتلونها ذات قوة سحرية مستمدة من البراهمان المبدأ المحايد الذى يستمد منه البراهمان البشرى المجسِّد له السيطرة على الترانيم المقدسة. ويمكن الحصول على فاعلية القربان بالتلاوة الدقيقة المتأنية للترانيم؛ مما يكشف عن الأهمية القصوى للكلمات؛ الأمر الذى أدى إلى نشوء علم لتحليل الأصوات وقواعد النحو.

النوع الثالث - ملكى: يعد هذا النوع بطبيعة الحال أكبر أنواع العبادة بالتضحية في الديانة الفيدية.

وينقسم إلى ثلاثة أصناف على النحو التالى:

(1) **الراجاسويا Rajasuya:** ويُقام في حفل مقدس لتنصيب الملك، ويشتمل على تفصيلات معقدة تنتهى في مرحلتها الأخيرة إلى نضح الماء مع مجموعة من السوائل المقدسة على رأس الملك.

(2) **الفاجابيا Vajapeya**: ويعنى شراب القوة الذى يستخدم لتجديد الشباب في حفل مقدس يتضمن سباق العربة والصعود المصطنع التمثيلى للملك وزوجته إلى السماء بواسطة سلم.

(3) **الاشقاميدا Ashvamedha**: وهو التضحية بالحصان، التي تعد من أكثر التضحيات شهرة وأهمية، وتصنع للملك المنتصر وفق طقوس خاصة ربما لا فائدة من ذكرها. وتهدف هذه التضحية إلى نقل قوة الحصان الكامنة إلى الملكة. مما يعود عليها بالصحة والقوة هى وسائر الأسرة المالكة[1].

وفى مجال المقارنة بين الأديان، ينبغى تسجيل أن التضحية بالحصان في الديانة الفيدية له ما يشابهها في ديانات الفرس القدماء واليونانيين والجرمان، واللاتين والأرمن[2] لكنها لا تمارس بمثل التعقيد الأسطورى اللاهوتى الذى تمارس به في الديانة الفيدية.

هذا باختصار وتبسيط شديد طائفة من العبادة بالتضحية في الديانة الفيدية، وثمة أنواع أخرى كثيرة نذكر منها فقط التضحية بالإنسان، أو الشروع في التضحية به، ثم يفرج عنه في آخر لحظة، ويضحى بدلًا منه بحيوان. وهذا القربان ربما يستدعى - مع الفارق في الدافع والدلالة الدينية - المقارنة بينه وبين قربان النبى إبراهيم عليه السلام عندما شرع في التضحية بابنه إسماعيل - حسب الإسلام[3] - أو ابنه إسحاق حسب اليهود

---

(1) قارن: المصدر السابق، ص 150.

(2) ذهب إلى هذا الرأى: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، جـ1، ص 271.

(3) لمزيد من التفاصيل حول موقف الإسلام وأدلته على أن إسماعيل كان هو الذبيح،=

والمسيحية[1]، ثم أُنقذ بتدل إلهى في آخر لحظة، وتم فداؤه بذبح حيوان. والخلاف بين اليهودية والمسيحية من جهة والإسلام من جهة أخرى، حول اسم الذبيح من بنى إبراهيم، لا تقف أهميته عن مجرد البحث التاريخى الذى يراد به مجرد العلم باسم الذبيح من بنى إبراهيم؛ إنه اختلاف يتعلق به اختيار الشعب الموعود، ويتعلق به الحذف والإثبات في سيرة إبراهيم ليتصل بذرية إسحاق، وينقطع عن ذرية إسماعيل، أو ليثبت من سيرته كل ما يتعلق بإسرائيل وينقطع كل ما يتعلق بالعرب، وإن هذا النزاع قد بدأ قديمًا قبل تدوين نسخ التوراة التي كتبت في بابل، أى قبل الميلاد بعدة قرون[2]. فهذه إذن مسألة بالغة الأهمية، وإن كان الخوض فيها بالتفصيل ليس من شأن هذا السياق الذى نتحدث فيه، وإنما من شأن سياق آخر في كتاب آخر إن شاء الله.

ضرورة التمييز بين الفيدية والبراهمانية والهندوسية:

يخلط كثير من الكتاب بين الفيدية والبراهمانية والهندوسية، ويقدمونها على أنها ديانة واحدة. وهذا ليس دقيقًا، لأن التتبع التاريخى يكشف عن ثلاث ديانات متتابعة في التاريخ وليست ديانة واحدة، مع التأكيد على أن كل ديانة من الديانتين اللاحقتين لا تلغى ما قبلها إلغاء تامًا، فالديانة السابقة تكون بمثابة العهد القديم بالنسبة للعهد الجديد كما هو الحال في الديانة المسيحية مثلًا.

= انظر عبدالوهاب النجار، قصص الأنبياء، بيروت، دار إحياء التراث العربى، 1986، ص 102 - 103 والفخر الرازى، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، مصر، دار الغد العربى، 1993، جـ 13، ص 247 - 249.

(1) لمزيد من التفاصيل حول موقف اليهودية والمسيحية، انظر: سفر التكوين. وقاموس الكتاب المقدس، مصر، دار الثقافة، 1991، ص 66.

(2) انظر: عباس محمود العقاد، إبراهيم أبو الأنبياء، القاهرة دار نهضة مصر، 1993، ص 82.

فالفيدية هى العهد القديم بالنسبة للبراهمانية العهد الجديد، وكل من الفيدية والبراهمانية معًا بمثابة العهد القديم بالنسبة للهندوسية التي تصبح بدورها عهدًا جديدًا إذا جاز لنا استخدام مصطلحات الديانة المسيحية هنا مع وضع الفارق في الحسبان؛ فالمسيحية في شكلها الحالى هى ديانة مختلفة عن اليهودية، ومع ذلك فهى تؤمن بالتوراة وأسفار أنبياء بنى إسرائيل التي تشكل العهد القديم فيما يسمى بالكتاب المقدس، والبراهمانية هى ديانة متطورة عن الفيدية، ومع ذلك فهى تؤمن بأسفار الفيدا الأربعة، وإن كانت تعطل كثيرًا من عقائدها وآلهتها، وتتجاوز اتجاهاتها في رؤية الألوهية والكون والحياة.

كذلك الديانة الهندوسية رغم أنها لا تنكر قدسية الفيدا ولا البراهمانا ولا الأوبانيشاد، وتأخذ ببعض عقائد وآلهة الفيدية والبراهمانية، إلا أنها تتضمن من العناصر العقائدية الجديدة ما يجعلها ديانة متمايزة عن الديانتين السابقتين مع أنها تؤمن بهما على سبيل أنهما يشكلان عهدين قديمين بالنسبة للعهد الجديد الذى تقدمه هى، تمامًا مثلما تؤمن المسيحية الحالية بأسفار التوراة وأسفار أنبياء بنى إسرائيل.

ويمكن التمييز بين الديانة الفيدية والديانة البراهمانية والديانة الهندوسية على أساس عدة محاور رئيسية؛ حيث إن كتب الفيدية وضعت ما يسمى بطريق النشاط أو العمل أو الجهد «الكارما مارجا Karmamarg». أما كتب البراهمانية، وخصوصا الأوبانيشاد، فقد وضعت طريق التأمل والمعرفة «الإينانا مارجا - Inana - marga». بينما وضعت كتب الهندوسية، ولا سيما البهاجافاد - جيتا طريق العبادة «البها كيتمارجا Bhakitmarga».

وبينما يمارس الهندوس عباداتهم في معابد، فإن أتباع الديانة الفيدية لم يعرفوا المعابد، وكانوا يمارسون عباداتهم إما في الدار أو في أماكن مفتوحة.

ويقوم أتباع الهندوسية بأداء عباداتهم وتقديم قرابينهم في حالة من الحب للآلهة، والرغبة في عطفها دون جزم بأنها لا بد أن تستجيب. وفى المقابل كان أتباع الديانة الفيدية يعتقدون أن أضحياتهم لابد من أن تلزم الآلهة بالاستجابة لكل طلباتهم. ثم إن الهندوسية مليئة بتماثيل الآلهة وصورها، والهندوس يعبدونها كرموز دالة على الآلهة. لكن أتباع الديانة الفيدية لم يرتبطوا بتمثال أو صورة لإله. وفى الوقت الذى تقدس فيه الهندوسية حجر اللنجا وهو صورة للقضيب الذكرى المنتصب كرمز للإله شيفا، كانت الديانة الفيدية تحرم ذلك وتلعن من يفعله.

وإذا كان الخلاص هو غاية كل هندى قديمًا وحديثًا، فإن النظرة إلى وسائل الخلاص تختلف وتتباين بين الفيدية والبراهمانية والهندوسية؛ فالخلاص في الفيدية يتم أساسًا عن طريق الأضحيات، في حين أن الخلاص يتم أساسًا في البراهمانية بواسطة التأمل والمعرفة، بينما الخلاص في الهندوسية رغم أن وسائله متعددة إلا أن السمة الغالبة أنه يأتي بالإيمان والحب والولاء.

الديانة البراهمانية

تمثل الديانة البراهمانية مرحلة أرقى وأعمق من الديانة الفيدية؛ حيث إنها تخلت عن كثير من مظاهر التفكير الدينى الطفولى؛ فضلًا عن نزوعها لا نحو التوحيد فقط، بل نحو وحدة الوجود أيضًا؛ حيث اعتبرت أن الحقيقة

الأصليــة واحــدة وما الآلهة إلا صور لهــا، وما كائنات العــالم كله إلا شيء واحد هو البراهمان.

وقد ظهــرت الديانة البراهمانية حــوالى القرن الثامن قبــل الميلاد على يد مجموعة من الحكماء الذين لم يكونوا ليقتنعوا بأن الخلاص يمكن أن يأتى عن طريق الأضحيات والقرابين التي تنص عليها الديانة الفيدية السابقة، بل عن طريق التأمل الباطنى المجرد، والتطهر من عوالق الحس والمادة. ولكن تجاوز التضحية لم يتم دفعــة واحدة، حيث تم تطوير معنى الأضحية في البراهمانا أولًا، ثمــن تم التقليل من أهميتها في الأوبانيشــاد، ورغــم وجود بعض المقاطع فيها التي تذكر الأضحية، فإن الميل العام الغالب لا يعترف بجدواها.

ويــرى حكــماء البراهمانيــة أن عالمنا العادى بأشــيائه الماديــة، وبعقوله الفردية، عالم غير محكم، وغير متكامل، ولا يعدو أن يكون ظواهر حســية محــدودة. ولذا فإنه لا يمكن أن يكون هو الحقيقــة الأصلية الخالدة التي تمثل أســاس كل الوجــود. وهذه الحقيقــة لا يصل إليهــا إلا الحكــماء؛ فالحكماء وحدهــم هم الذين يبحثــون عن طبيعة ما هو خالد؛ ومن ثم فهم لا يبحثون عنه بين محسوسات هذا العالم.

والحقيقة الأصلية التي يبحثون عنها هى الأساس المقدس، هى البراهمان. والبراهمــان لا يمكــن أن يترجم ترجمة دقيقة على أنه إله يحمل المفهوم نفســه الذى تحمله تصــورات الألوهية في الديانات الكبرى: اليهودية، المســيحية، الإســلام. فالبراهمــان حقيقة أولى غير محددة وبالغة التجريد. (سيتكشــف أمــام القارئ هــذا المعــنى تدريجيًّا كلــما توغل معنــا في القــراءة). وتذهب الديانة البراهمانيــة إلى أن «البراهمان الخالد موجود في كل مكان، في الأمام،

والوراء، وعلى اليمين، وعلى اليسار، وفي السمت، والنظير. إنه ذاك الذى فيه نسجت السماء، والأرض، والجو، والعقل أيضًا، والحواس كلها» .. «فالزبد، والأمـواج، وكل المظاهـر، وكل الوجوه، لا تختلف عـن البحر. وما من فرق أيضًا بين العالم والبراهمان» .. «والحقيقة أن كل شيء هو براهمان»[1]، ومع ذلك فهـو «فوق الأزمنة الثلاثة: الماضى، الحاضر، المسـتقبل. وهو يرى كما لـو كان بدون أجزاء. إننا قد عبدنا أولًا ذلـك الإله المعبود، الذى يتخذ عدة صور، والذى هو المصدر الحقيقى لكافة الأشـياء، وهو يعيش في ذهننا. هو فوق كل صور العالم والزمن، هو الآخر، منه هذا العالم يتحرك..»[2].

ولقد تراجعت كثـير من الآلهة الفيدية، وكادت تختفى في الأوبانيشـاد، لكن بعض الآلهة اسـتمرت في الوجود، وإن صارت تعبـيرًا عن حقيقة إلهية واحدة، أو صورًا مختلفة لإله واحد هو براهمان.

ومـن الآلهـة الفيدية التي اسـتمرت في الأوبانيشـاد مع وضعها في سـياق عقائدي جديد، نجد على سبيل المثال الأسماء الآتية:

براجابـاتى[3]، إنـدرا، ياما، آجنى، براهسـباتى. لكنها هـى هى براهمان، تقول أبوانيشـاد ائتاريا: « هو براهمان هو إندرا هو براجاباتى هو كل هذه الآلهيـة ...»، وجاء في أوبانيشـاد برهـا دارانيا كا: «سـئل ياجنيافالكيا: كم

(1) النصوص الثلاثة السالفة اقتبسها فيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ص75.

(2) اقتبس هذا النص من أوبانيشاد سفينا سفاتارا: أ. و. ف. توملين، فلاسفة الشرق، ص 184 - 185 .

(3) يُلاحظ أن الآلهة الفيدية فى «البراهمانا» قد أنقصت قيمتها جذريًا لمصلحة براجاباتى. وقد وسع وأكمل كتاب الأوبانيشاد هذه العملية. انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، جـ1، ص 292.

إله يوجـد؟ أجاب: توجد آلهة بقدر ما هو مذكـور في نيفيد[1]، أى ثلاثمائة وثلاث، ثلاثة آلاف وثلاثة.

نعم.. قال هو: كم إله يوجد تمامًا؟

ثلاثة وثلاثون.

نعم.. قال هو: لكن كم إله يوجد تمامًا؟

ستة..

نعم.. قال هو: لكن كم إله يوجد تمامًا؟

واحد ونصف..

نعم.. قال هو: لكن كم إليه يوحد تمامًا؟

واحد..

... ما هو الإله الواحد؟

النَفَس.. قال هو: يسمونه براهمان البعيد».

إذن فالآلهة المتعددة تعود إلى براهمان الواحد.

عقيدة آتمان:

وبجوار هذه الحقيقة، حقيقة البراهمان، توجد حقيقة أخرى هى الآتمان Atman، وإن كنـا سنكتشـف في النهاية أن الاثنين حقيقـة واحدة، وآتمان كلمة سنسـكريتية تعنى الطاقـة الروحية للذات أو النفـس الكلية أو مبدأ

(1) نيفيد هى أنشودة إلى كل الآلهة.

الحياة، وهى ليست مادة ولا صورة، إنها كامنة بداخلنا. هى في نهاية المطاف براهمان، فالاثنان شيء واحد. واشتقاق هذه الكلمة موضع شك، ففى القسم العاشر من «الريج فيد» معناها في الأصل النفس، ثم صار معناها الجوهر الحيوى، ثم صار الروح العليا في الديانة البراهمانية. والآتمان ليس هو المادة، ولا العقل، ولا حتى الذات الفردية، وإنما هو ذلك الوجود الصامت الكامن بداخلنا الذى لا مادة له ولا صورة، إنه الروح اللافردية الكامنة فينا[1]؛ تقول أوبانيشاد كانا: « الواحد الحكيم (آتمان) لا يولد ولا يموت. هو لم يأت من مكان، ولم يصبح أحدًا. غير مولود، دائم، أبدى، أولى، هذا الواحد لا يموت عندما يموت الجسد. إذا فكر القاتل بالقتل، وإذا اعتقد المقتول أنه مقتول، فإن كليهما لا يفهمان. هذا لا يقتل وذاك لا يقتل. أصغر من الصغير، وأكبر من الكبير. هو الروح (آتمان) القائمة في قلب المخلوقات هنا .. هو اللاجسدى بين الأجساد، والمستقر بين اللامستقرين، الروح العظيمة الموجودة في كل شيء».

وهنا يمكن القول إن الآتمان هو المطلق الذاتى، بينما البراهمان هو المطلق الموضوعى. وبعد هذا يدرك الحكيم البراهمانى أن كلا المطلقين غير منفصل عن الآخر؛ حيث يتلاقى آتمان مع براهمان؛ فما هو ذاتى وما هو موضوعى شيء واحد وحقيقة واحدة؛ فالروح اللافردية الكامنة فينا هى ذاتها روح العالم غير المشخص «إن الروح (آتمان) هى العقل. العالم هو العقل. براهمان هو العقل». هكذا قالت أوبانيشاد شاندوجيا التي يعتبر محور عقائدها وحدة الهوية بين آتمان وبراهمان؛ فما يوجد في أعماق الإنسان، ويوجد في الكون،

(1) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة انظر: ميرسيا إلياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، جـ 1 ص 295 وما بعدها.

هما شيء واحد[1]. وعندما ينظر الإنسان في أعماق وجوده يجد الوجود، وهو الوجود الذى يلقى في أعماق كل النفوس الإنسـانية وكل الموجودات النباتية والحيوانية وكل الحقائق.

وثمـة جوانب مهمـة في هذا السـياق عبر عنهـا الحكيـم ياجنيافلكيا في أوبانيشاد برهادا ارانيا كا، هى:

الجانب الأول: إن الحب هو رغبة ومطلب الكل، أى البراهمان.

الجانب الثانى: إن القيم الإنسانية مثل الحب والجمال ليست مهمة في ذاتها، بل في كشـفها برغم تقلبها، عن مزيد من الحب والجمال الأسـاسى والأبدى، وتكمن واقعيتها فيما «تسـمح له بالدخول» مـن المصدر الأبدى للقيم الذى هو «البراهمان».

الجانب الثالث: إن الوصول إلى هدف المعرفة لا يكون عن طريق التعليم الأكاديمى الذى لا جدوى من ورائه، بل عن طريق إفراغ العقل من الإدراك بالعالم العالمى. «ليس عن طريق التعليم يكون الوصول إلى الآتمان، ولا عن طريق النبوغ والاسـتزادة من المعرفـة بالكتب.. دع البراهمانى (= هنا رجل الدين من طبقة البراهمة) يقلع عن التعليم ويصبح كطفل»[2].

هكـذا تعرفنـا حتـى الآن عـلى أطروحتـين مهمتـين مـن أطروحـات البراهمانية، هما البراهمان والآتمان. ويبقى أمامنا حتى تكتمل معالم الصورة العقائدية للبراهمانية أن نشير إلى أطروحتين لا تقلان أهمية عن الأطروحتين السابقتين، وهما: الكارما، والتناسخ (انظر فصل الروح).

(1) قارن: ول ديورانت، قصة الحضارة، جـ 3، ص 47 وما بعدها.

(2) توملين، فلاسفة الشرق، ص 188.

موقف البراهمانية من القرابين وطرق الخلاص:

تقلل البراهمانية في الأوبانيشاد من أهمية الاحتفالات الفيدية والواجبات المذهبية إزاء الخير المطلق المنبثق عن تحقيق الذات.

وتشدد كثيرًا على التمييز بين الطريقة الأنانية الضيقة والجاهلة التي تقود إلى الكفاية المؤقتة، وبين طريقة الحكمة التي تقود إلى الحياة الأبدية.

وعلى الرغم من أنه يوجد في مواضع مختلفة من الأوبانيشاد مقاطع تطالب بتقديم الأضاحى، لكن الميل العام الغالب في الأوبانيشاد ضدها. وبينما تكون القرابين هجرانًا لأنانية الفرد، فإن الصلاة اكتشاف للحقيقة بالدخول إلى ما وراء الذى هو في داخلنا، وذلك بسمو الروح والارتقاء.

ويستلزم هذا الارتقاء استعداد أخلاقيًّا صارمًا، تقول أوبانيشد موندكا: «لا يستطيع أحد أن يصل إلى الروح بدون جلد ونظام»، وعلى الإنسان حتى يرى الروح أن يصبح «هادئًا، مسيطرًا على نفسه، ساكنًا، يتحمل بصبر، وقانعًا».

وليست الغاية من ورواء ذلك هى الوصول إلى حالة سماوية من الغبطة، أو ولادة جديدة في عالم جديد. إن الغاية الحقيقية في البراهمانية لها شقان، أولهما سلبى يستهدف التحرر من الوجود المادى، أى قانون كارما، وثانيهما إيجابى يستهدف الاتحاد في كينونة واحدة مع الكائن الأعلى؛ فالإنسان في نظر البراهمانية يظل في حالة سمسارا، أى عملية التطور، حتى يتخلص من قانون كارما، لكى يصل إلى موكسا أى الخلاص[1].

---

(1) انظر: سرفبالى رادا كرشنا، وشارلزمور، الفكر الفلسفى الهندى، ص 73 - 74.

الديانة الهندوسية

إن الانتقال من الديانة البراهمانية إلى الديانة الهندوسية يكاد يكون غير محسوس[1]؛ حيث لا يمكن تحديد تاريخ دقيق محدد لذلك. وإن كان من الجائز القول إنها تشكلت بدءًا من القرنين الثانى والأول قبل الميلاد؛ حيث جاءت الديانة الهندوسية كرد فعل لديانتين منشقتين على البراهمانية، وهما: الديانة الجينية، والديانة البوذية؛ حيث وجد الكهنة أن من الضرورى تبسيط المعتقدات وجعلها أكثر حسية وتجسيدًا وإثارة، عبر مجموعة من القصص الأسطورية التي تثير الخيال الدينى عند العامة.

ويُلاحظ أن من الصعب وضع تعريف جامع مانع للديانة الهندوسية، غير أن من الممكن تحديد ملامح عامة لها تجعلها ذات كيان عضوى وتميزها عن غيرها من الديانات الهندية السابقة، فضلًا عن سائر ديانات العالم. والديانة الهندوسية تؤمن بمجموعة من الكتب المقدسة، فبالإضافة إلى أنها تؤمن بالكتب السالفة في الفيدية والبراهمانية أى الفيد والبراهمانا والأوبانيشاد فهى تؤمن أيضًا بالرامايانا، والمهابهاراتا وأهم قسم فيها هو البهاجافاد - جيتا، والبورانا. وهى لا تنكر قدسية الكتب القديمة للفيدية والبراهمانية، تمامًا مثلما لا تنكر المسيحية قدسية التوراة وأسفار بنى إسرائيل. وهى تقدس هذه الكتب رغم أنها لا تُقرأ بين الهندوس إلا قليلًا، وليس لكثير من عقائدها تأثير ملحوظ وحى، فضلًا عن أن تلك الكتب القديمة لا يسير على نهجها إلا قلة محدودة من الهندوس. وأغلب الهندوس يعتبرونها موضع قداسة رغم أنهم يستشعرون

(1) لمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى: محمد عثمان الخشت (مقارنة الأديان: الفيدية، البرهمية، الهندوسية).

أنهـا بحاجـة إلى إكمال بالكتـب اللاحقة والتى تميز الهندوسـية عن غيرها، وهـى كما أشرنا: الرامايانا، والمهابهاراتـا، والبورانا. يقول طاغور Tagore: «برغم أن الأوبانيشـاد تعتبر أسـمى ما وصل إليه التصور الفلسـفى لشعبنا، فإنهـا لم تكـن شـافية في إجابتها على ما تحـس به النفـس البشرية من حنين معقـد، وكان اهتمامهـا عقلانيًـا تمامًا، ولم تكشـف بما فيـه الكفاية عن أن الاقتراب من الواقعية يكون من خلال الحب والعبادة»[1].

ورغـم تنوع وتعقد الهندوسـية وما تشـتمل عليه من تناقضـات وتيارات دينية متعارضة، فإنها تتسـم بكونها تؤمن بتناسـخ الأرواح، وقانون الكارما، وتقديس البقر، ونظام الطبقات الصارم وعلى رأسه طبقة البراهمة، والاعتقاد في براهمان الإلـه الأكبر اللامتناهى وغير المحدد والمجـرد تمامًا، والتجليات الإلهيـة الثلاثة له المتمثلة في براهما المذكر الخالق، وفيشـنو الحافظ، وشـيفا المدمـر. ومـن الهندوس مَـنْ يميل إلى فيشـنو، ومنهم مَـنْ يميل إلى شـيفا، أما الأغلبيـة فلا تميـز بين الإلهين، وتعبدهمـا دون تفضيل لأحدهمـا على الآخر. وثمة آلهة أخرى في الديانة الهندوسـية، مثل كالى، وبارفاتى، وساتى، وشاكتى، ولاكشـمى، وجانيش، ودورجا، وفـاك، وراهو، وغيرها مـن الآلهة المتعددة تعـددًا كبيرًا بتعدد القبائـل المختلفة، وإن كان الهندوسى يميـل إلى اعتبارها صـورًا من آلهته الأصلية، وربما يميل الحكماء منهم إلى دمج الآلهة المتعددة في إله واحد، واعتبار ملايين الآلهة الهندوسية جوانب مختلفة من إله واحد. جاء في تقرير عن تعداد سنة 1910 المقدم من لجنة التعداد إلى الحكومة البريطانية إبـان احتلالها للهند: «إن النتيجة العامة التـي انتهت إليها من البحث هى أن

(1) اقتبسه توملين فى: فلاسفة الشرق، ص 191.

كثرة الهنود الغالبة تعتقد عقيدة راسخة في كائن واحد أعلى»[1]. ذلك أن تعدد الآلهة تحـول تدريجيًّا إلى عقدية في وحدة الوجود يشـبهها مـا ذهب إليه ابن عربي الفيلسـوف الصوفي في الإسلام[2]، واسـبينوزا الفيلسوف الأوروبي[3]، وأوشـكت هذه الوحدة عندهم أن تكون توحيدًا، يقول البيرونى عن اعتقاد الهندوس في الله إنهم يؤمنون: « بأنه الواحد الأزلى من غير ابتداء ولا انتهاء، المختـار في فعلـه، القـادر، والحكيم، الحى، المحـى، المدبر، المبقـى، الفرد في ملكوته، المنزه عن الأضاد والأنداد، لا يشبه شيئًا، ولايشبه شيء»[4].. ثم أوشك التوحيد عندهم أن يكون واحدية فلسفية تشبهها واحدية هيجل الفيلسوف الألمـانى من بعض الزوايا و إن كانت تختلف عنها من زوايا أخرى[5]. غير أن ما يجب لفت الانتباه إليه، هو شـيوع عقيدة تجسد الآلهة في الهندوسية، وهى العقيدة التي تقول إن الإله يحل و يتجسد في هيئة أرضية، كأن تكون إنسانية أو حيوانية. مثل تجسدات الإله فيشنو العشرة.

---

(1) Havell, Ancient and Medieval Architecture, P. XXXL.

(2) انظر خلاصة مذهبه عند: د. ماجد فخرى، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجى، بيروت، الجامعة الأمريكية، 1974، ص 242.

(3) انظر خلاصة مذهبه فى وحدة الوجود عند: د. فؤاد زكريا، اسبينوزا، بيروت، دار التنوير، 1983، ص 102 - 172، وتوجد مقارنة بينه وبين هيجل وابن عربي من زاوية نظرية كل منهم عن الله والوجود، فى كتابنا: الأديان - تأويل نقدى لفلسفة الدين عند هيجل، القاهرة، دار غريب، 1995، الفصل الثانى.

(4) البيرونى، تحقيق ما للهند من مقولة، الجزء المحقق المنشور فى كتاب د. عبدالحليم محمود: الفلسفة الهندية مع مقارنة بفلسفة اليونان والتصوف الإسلام، ص 30.

(5) انظر كتابنا: المعقول واللامعقول في الأديان، ص 239 وما بعدها؛ حيث توجد فيه مقارنات عديدة بين واحدية هيجل وغيره من الفلاسفة القدامى والمحدثين القائلين بوحدة الوجود.

وحتى لا تكون العقيدة الهندوسـية مستغربة من هذا الجانب، فإنه يمكن المقارنة بينها وبين العقيدة المسـيحية مقارنة تقريبية؛ «فكما يتوجه المسيحى الـورع بالدعاء إلى العـذراء، أو إلى قديس من آلاف القديسـين، ومع ذلك لا يتحـول عن توحيده لله، بمعنى أنه لا يعـترف إلا بإله واحد على أنه ذو الجلال الأسمى، فكذلك الهندى يتوجه بالدعاء إلى « كالى» أو «راما» أو « كرشنا» أو «جانيش» دون أن يتطرق إلى ذهنه لحظة واحدة أن هذه آلهة لها السيادة العليا، فترى بعض الهنود يتخذ من «فيشنو» إلهًا أعلى، وبعضهم يتخذ من «شيفا» إلهًا أعلى يجعل فيشنو أحد ملائكته، وإذا وجدت بين الهنود أقلية تعبد «براهمان» فما ذلك إلا لأنه مجرد عن التشخيص، ممتنع على الحواس، بعيد عن الشر، ولهذا السبب عينه ترى معظم الكنائس في البلاد المسيحية قد أقيمت تكريمًا لمارية أو لأحـد القديسـين، وكان على المسـيحية أن تنتظر حتى يجيئهـا فولتير فيقيم معبدًا لله»[1]، مع العلم أن فولتير لا يؤمن إلا بالله ولا يؤمن بعقائد المسـيحية عن الأب والابن والروح القدس ولا بأسرار الكنيسـة السـبعة، وإيمان فولتير بالألوهية قريب من التأليهية بنقده للإلحاد ونفيه لإمكانية الوحى[2].

ولقد أخذت الهندوسـية كثيرًا من عقائد البراهمانية، مثل وحدة الوجود، وتناسـخ الأرواح، والكارمـا، وغيرهـا، لكنـه خففـت مـا فيها من تشـاؤم وأضفت عليها البسـاطة والشعبية، وأدخلت كثيرًا من الخرافة عليها. ونظرًا لأن وحدة الوجود، وتناسخ الأرواح، والكارما، قد سبق الحديث عنها، فإنها تكـون مفهومة تمامًا الآن عند القـارئ؛ أما ما أدخلته الهندوسـية عليها من

(1) دول ديورانت، قصة الحضارة، جـ 3 ص 209.

(2) لمزيد من التفاصيل حول موقف فولتير من الدين، انظر: جاكلين لا غريه، الدين الطبيعى، ترجمة منصور القاضى، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1993، ص 71 وما بعدها.

تغيير، فيجده القارئ في الكتب المقدسة الهندوسية، وهى المهابهاراتا وأهم جزء فيها هو البهاجافادجيتا، والرامايانا. كما سيجده في القسم الخاص بآلهة الهندوسية في كتابنا (عن الفيدية والبراهمانية والهندوسية).

إن البراهما هو الأساس ومنه ينبع العالم كله، ومع ذلك فإنه يبقى في الألوهية، في الوحدة مع الألوهية. إن كل الأشياء نابعة منه، وخارجة عنه، من أرفع مراتب الوجود إلى أدناها؛ فقد نبعت منه الكائنات العليا والمتوسطة والدنيا: الكائنات العليا مثل الآلهة والأبطال والقوى الكلية، والكائنات المتوسطة بين مراتب الوجود مثل الإنسان، والكائنات الدنيا مثل الحيوانات والنباتات والظواهر الطبيعة غير العضوية.

وتتصور الهندوسية البراهمان المطلق على أنه المجرد واللاامتمايز واللاامتعين تمامًا، أي لا يمكن تحديده ولا تمييزه ولا وصفه أو تعيينه. و يفتقر هذا الغلو في التجريد إلى مضمون خاص، ولا تقابله أية شخصية عينية، ومن ثم لا يصلح لأن يصاغ و يقولب من قبل الإدراك؛ فالبراهما ذلك الإله الأسمى المحايد يفلت من الإدراك الحسي، ولا يمكن التفكير فيه[1].

ويخرج عن البراهما المبدأ الأول والمحايد والمجرد ثلاثة تجليات أساسية، هى التريمورتى، أى الثالوث الإلهي، أولها البراهما (المذكر)، ثم الفيشنو وبالأخص في صورة كريشنا، ثم شيفا أو مَهَديفا.

أما الضلع الأول من الثالوث، وهو براهما (المذكر)، فإنه صاحب النشاط المنتج والمنجب، فاطر العالم، كبير الآلهة، إلخ. وهو يتميز عن البراهما

(1) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, New York, Dover Publications, 1956. pp. 138 ff.
- Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 270 ff.

(المحايـد) الكائن الأعلى، أما هو أى براهما المذكر - فهو أول مواليده، لكنه من جهة أخرى يتداخل من جديد مع هذه الألوهية المجردة[1].

وإله تريمورتى الثانى هو فشنو أو كريشنا، الذى يحفظ ويصون، والذى يتجسد في أشكال كثيرة لا حصر لها[2].

والثالث، هو شيفا الإله الذى يدمر[3].

والتجليات المقابلة لهـذه الآلهة الثلاثة لا تقع تحت حصر، وإذا نظر إلى عمومية مدلولاتها فإن نشـاطاتها لا متناهية العدد، وبعضها يتعلق بالظواهر الطبيعية، وعلى الأخص العنصرية، وعلى سـبيل المثال فإن فشنو يختص بكل ما له صلة بالنار. أما البعض الآخر فعبارة عن أنشـطة روحية، علمًا بأن كلا النوعين من الأنشطة يتداخل ويتراكب بصورة بالغة التنوع.

وثمـة تشـابه رقمي بـين الثالوث الهنـدوسي القديـم والثالوث المسـيحي الأحدث[4]؛ وليس من الجائز اعتمادًا على التشابه الرقمى اعتبار هذا التثليث الأصل الأول الذى صدر عنه التثليث المسيحى. فالأقانيم الثلاثة في المسيحية الحاليـة الآب، الابن، الروح القدس، ليسـت آلهة ثلاثـة منفصل كل واحد منها عن الآخر بل هى إله واحد[5].

---

(1) Ibid., p. 275.

(2) Ibid., p. 277-9.

(3) Ibid., p. 279-80.

(4) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, 1, pp. 139.

(5) يقول قانون الإيمان المسيحى: «نؤمن بإله واحد الآب والابن والروح القدس إله واحد جوهر متساوين فى القدرة والمجد». ويقول علماء اللاهوت المسيحى إن التثليث لا يعنى ثلاثة آلهة بل إن هذه الشخصيات الثلاث جوهر واحد؛ ففى طبيعة=

إن هـدف الهندوسي الأقصى هو تحقيـق النجاح في التوحـد مع البراهما الواحد، الصعود إلى الوجود الحق باعتباره فكرًا. و ينال البراهمة مباشرة هذا الوجود كفكر باعتبارهم أسـمى طبقة، وهم يكتسبون ميزة الاتصال بما هو إلهي بفضل مولدهم الإلهي كبراهمة أي كآلهة[1].

وتوجد طريقة أخرى يسـلكها أهل الطبقات الأخـرى الأدنى من طبقة البراهمـة، لـكي يصلوا إلى درجـة التوحد مـع الواحد، و يسـتردوا حقيقتهم الأصلية، تتمثل هذه الطريقة في إماتة الشـهوات والرغبات والذات الحسية والتخلـص من مظاهر الحياة الخارجية بل ومن كل نشـاط حيوي. وبعضهم ينتهج وسائل غريبة مثل أن يقف لمدة عشرة أعوام، ثم يجلس مدة مساوية! و يقـوم أصدقـاؤه بتقديـم الحـد الأدنى مـن الطعـام والشراب لـه. و يعتقد الهنـدوسى أنـه بهذا يرتقـي بروحه إلى التوحـد مع البراهما باعتبـاره الفكر الخالـص الذي لا يفكر معه في أي شيء. و يعتـبر الفكر الخالص هو الهدف الأعلى للهندوسى. و إذا لم يفعل هذا واتبع سـبيل الشـهوات والرغبات ولم يخـرج من كل ما هو حسي بشـكل عـام، فإنه لا يصل إلى تلـك الدرجة من التوحـد مع البراهما، ولا يتحرر من سلسـلة الوجـود، و يدخل بعد الموت في جسـد جديد، جسد حيواني، وفق عقيدة التناسخ. فالأسلوب الذى يلجأ إليه الهنـدوسى للقضاء على الهوة القائمة بين المتناهي واللامتناهى، هى الجهاد من أجـل التماهي مع هذا الجوهر، وغاية الهندوسى هى الصعود بلا توقف نحو

= الإله الواحد تظهر ثلاثة خواص أزلية، يعلنا الكتاب المقدس فى صورة شخصيات (أقانيم) متساوية. انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص 232.

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 428-9.

- Hegel, Lectures on the History of Philosophy ,1, pp. 139

ذلك التجريد الأقصى، وقبل أن يفلح الإنسان في بلوغ درجته القصوى يكون كل شيء قد تبخر وتلاشى: المضمون العيني ووعيه بذاته على حد سواء. لهذا لا يعرف الهندوسى من تصالح أو تماهٍ مع البراهما، بمعنى أن الروح الإنساني لا يعي هذه الوحدة، وإنما تتحقق الوحدة بالنسبة إليه متى زال كل شيء: وعيه ومضمون العالم ومضمون شخصيته على حد سواء. ويعتبر هذا الفناء- الذي يصل إلى حد غيبوبة الوعي التامة- أسمى حالات الغبطة التي بفضلها يغدو الإنسان قادرًا على الوصول إلى الله الأسمى وعلى صيرورته هو نفسه برهمانا[1].

الأسس الدينية لنظام الطبقات:

يعد نظام الطبقات المغلق الصارم سمة مشتركة بين الديانات الثلاث: الفيدية، والبراهمانية، والهندوسية.

ولذا سنتحدث عنه ابتداء من الديانة الفيدية؛ لأنها هى التي تقدم الأساس العقائدى لهذا النظام، فضلًا عن أنه قد شهد بدايته معها، وبطبيعة الحال سنحاول أن نتتبع ما طرأ عليه من متغيرات في الفترات التاريخية اللاحقة ولا سيما في فترة الهندوسية المعاصرة.

ولا يعتبر نظام الطبقات في أى الديانات الثلاث مجرد نظام اجتماعى فقط، بل هو نظام دينى في الأساس، «ونشأ هذا النظام في الهند بنشأة الهند ذاتها منذ قرون عديدة، وارتبط بصفة خاصة بالغزاة الآريين، واكتسب خصائصه المميزة وجهوده عبر القرون حتى أصبح الصفة الرئيسية في

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 383ff.
- Lectures on the History of Philosophy,1, p. 140.

المجتمع الهندى.. وعلى مر القرون وهب النظام الطبقى الاستقرار للمجتمع الهندوسى»[1].

ويستخدم الهنود اصطلاح فارنا Varna للدلالة على الطبقة المغلقة. وهو يعنى حرفيًّا في السنسكريتية «اللون»، ثم أصبح يدل على «الطبقة المغلقة» في النظام الاجتماعى الهندوسى المغلق، ويشتمل هذا النظام على أربع طبقات مغلقة هى: البراهمة وهم الكهنة الذين خرجوا من رأس الإله، والكشاترية وهم المحاربون الذين خرجوا من ذراعيه، والفيزا وهم التجار والزراع والصناع الذين خرجوا من فخذيه، والشودرا وهم العبيد الذين خرجوا من قدميه.

وفى أدنى درجات السلم الدينى الاجتماعى يوجد المنبوذون، وهم لا ينتمون لأى طبقة، وإن وجدت بين هذه الطائفة الكبيرة درجات وتنوعات، وأصبح المنبوذون في الهند أكبر جماعة عنصرية مغلوبة على أمرها في العالم؛ إذ تعرضوا لجميع أنواع التمييز والتفرقة، وحرم عليهم التعامل مع غيرهم من الهنود المنتمين إلى مختلف الطبقات إلا في أضيق الحدود، وما زال يوجد بالهند ما يقرب من ستين مليونًا من المنبوذين، يعيش معظمهم في مناطق معزولة خاصة بهم، ويشتغلون بالأعمال الوضيعة. وفى قرى الهند، معقل التقاليد الهندية، لا تزال توجد بعض الشعوذات القديمة، إلا أن النبذ قد أصبح رسميًّا عملًا غير مشروع، ويتمتع المنبوذون بفرص أكبر من أى فرص تمتعوا بها في الماضى، والتصنيف الرسمى للمنبوذين هو «طبقات مدرجة على الجدول». أما غاندى فقد أشار إليهم بأبناء الله Harjans. ويحتل عدد منهم مناصب في

(1) Sir percival grifiths, Modern India, New Uork, 1957, P. 31 .

الحكومة والمهن المختلفـة. ويُمنحون فرصًا خاصة في التعليم، ومع ذلك كله فما زالوا منبوذين.

وبالرغـم مـن أن النظـام الطبقى يتغير بسرعـة، فما زال نفـوذه قويًا، إذ يحدد النظام الطبقى طرق معيشـة غالبية الهندوس؛ ويحدد كيف يعيشـون، وماذا يأكلـون، ومن يتزوجـون، وفى أى المهن يعملون، وبـأى الالتزامات الاجتماعية يرتبطون.

وبالرغم من معارضة غاندى الشديدة للنبذ، فإنه قد وجد بعض النواحى الاجتماعيـة القيمة في النظام الطبقـى، على عكس الكثيرين من زعماء الهند الحديثـة الذيـن يعتقـدون أن هذا النظـام لا مكان له في العـالم المعاصر[1]. ومـن هؤلاء نهرو نفسـه الذى ينتمـى إلى طبقة البراهمـة الراقية ويرجع إلى أصل كشـميرى؛ فيقـول: «لم يعد لهذا النظام مـكان في التنظيم الاجتماعى الحديث»، وإن «الفكرة الأرسـتقراطية التي تسـتند إلى أساس من التقاليد، والتـى قـام عليها النظام الطبقى يجـب أن تتغير كلية؛ لأنهـا تتعارض إجمالًا والظروف الحديثة والمثل الديمقراطى»[2].

البقرة المقدسة.. مقارنة بين الهندوسية والأديان الأخرى:

رغم كل ما يميز الديانة الهندوسـية مع سـمات دينية، فإن عقيدة تقديس البقرة تظل هى أكثر العقائد ذكرًا في العالم كله عندما تأتى سـيرة الهندوسية في أى حـوار بـين أى اثنين بـصرف النظر عن درجة تعليمهـما وثقافتهما. بل

(1) نورمان د. بالمر، النظام السياسى فى الهند، ترجمة د. محمد فتح الله الخطيب، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1965، ص 32 - 33.

(2) Nehru, Discovery of India, P. 532.

لا يكاد يعرف الكثيرون مثقفون وأميون عن الهندوسية سوى أنها تقدس البقرة.

وجدير بالتنويه أن البقرة ليست مقدسة فقط في الهندوسية، بل إنها مقدسة كذلك في ديانة الإلهة حتحور في مصر الفرعونية القديمة حيث صورت حتحور في صورة بقرة[1]، ولها قداسة كذلك في ديانة إيزيس. وعبادة الثور المسماة عبادة أبيس في مصر الفرعونية عمرها على الأقل يرجع إلى بداية عهد الأسرات، واستمرت عبادة الثور في ممفيس حتى انتهاء عصر البطالسة عندما تم ربطها بشكل أو بآخر بعبادة أوزوريس إله محاكمة الموتى، والذى سمى في كتاب الموتى «ثورامينتيت Amentet» أى ثور العالم السفلى. وفى العصر البطليموسى تم دمج كل من الإلهين وكونا الإله سرابيس Sarapis.

وقد بَجَّل قدماء المصريين البقرة، لأنها معطية اللبن؛ ولأنها الأم السماوية للشمس. «البقرة الصغيرة ذات الفم الطاهر»، زوجة الشمس الذى كان «ثور أمه»، وأطلقوا على البقرة اسم «حتحور»، أو «هذه البقرة التي هى السماء حارسة عالم الموت، ومعطية فرعون اللبن»؛ وكثيرًا ما كانوا يبنون لها المعابد، ويكرسون لها قطعان كاملة من أخواتها. وكذلك للآلهة التي تتخذ صورة الثور (مثل منتو، ومين، وأمون). وللثيران التي تتجسد فيها الآلهة (أبيس، ومنيفيس هليوبوليس، وبوخيس هيرمونتيس «أرمنت») أبقارها أيضًا، تلك التي تتمثل فيها قوتها كأسلاف للكون. وهذا يوضح

(1) جورج بوزنر وآخرون، معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة أمين سلامة، مراجعة د. سيد توفيق، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 96.

مقدار أهمية الثور في الأساطير وفى الطقوس الدينية، بالإضافة إلى أهميته في حياة المصريين[1].

وقد تم تصوير السماء في مصر الفرعونية على هيئة بقرة يمسكها إله الهواء «شو» وآلهة أخرى، وعلى بطنها النجوم وسفينة الشمس. كما مثلوا السماء على هيئة امرأة قد انحنت فوق الأرض، وأعطوها رأس بقرة، أو على الأقل يزينون رأسها الآدمى بقرون بقرة[2].

وللبقرة دور في بعض الديانات السماوية، لكنها لا تكتسب أى صفة مقدسة؛ حيث حرّم على اليهود حسب الشريعة الموسوية أن يذبحوا بقرة وعجلها في يوم واحد، وأما القصد من ذلك فيقول علماء اللاهوت إنه غير معروف؛ وظنَّ بعضهم أن سبب التحريم إنما كان لأنها عادة وثنية أو لمجرد الشفقة[3]. وقد ورد في سفر العدد (الإصحاح 19) الأمر بذبح بقرة وحرقها وفق طقوس ذكرها السفر بالتفصيل، من أجل استخدام رمادها في ماء التطهير[4].

وقد قص القرآن الكريم في سورة البقرة قصة بقرة بنى إسرائيل (الآيات 67 وما بعدها). كما ذكر القرآن الكريم في عدة مواضع من سورة قصة عبادة بنى إسرائيل للعجل عندما أضلهم السامرى. أما موقف الإسلام من

(1) المرجع السابق، ص 226.

(2) أدولف إرمان، ديانة مصر القديمة، ترجمة د. عبد أبو بكر ود. محمد أنور شكرى، القاهرة مكتبة مدبولى، 1995، ص 31.

(3) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص 185.

(4) راجع القصة بالتفصيل فى الكتاب المقدس، الطبعة المسماة كتاب الحياة - ترجمة تفسيرية، ص 200 - 201.

البقرة، فهى لا تعدو أن تكون حيوانًا من بين الحيوانات التي يجوز للإنسان ذبحها وأكل لحومها، وليس لها أية صفة مميزة عن غيرها من الحيوانات.

نعود لمكانة البقرة في الديانة الهندوسية بعد هذا الشوط السريع من المقارنة مع موقف الديانات الأخرى من البقرة.. فنقول إن البقرة اكتسبت قداستها في الهند منذ عصر الفيدا؛ حيث جاء في الساما فيدا أنشودة موجهة للبقرة توضح قداستها و إجلالها. وقد ظلت البقرة مقدسة في الديانة الهندوسية حتى أصبحت هى المحور الجامع بين كل طوائف الهندوسية المختلفة. و يعتقد الهندوس أن كل جزء من جسمها يسكنه إله من الآلهة، وكل إفرازاتها طاهرة؛ حتى إن بولها يجب الاحتفاظ به باعتباره أطهر المياه المقدسة التي تزيل ذنوب من يمسح بها جسده، وروث البقر كذلك يستخدم في التطهر من الذنوب، وأى بقعة يصيبها شرف إفرازات البقرة تظل إلى الأبد أرضًا طاهرة. وأما الرماد المتخلف عن حرق الروث بعد تجفيفه فهو كافٍ لغفران ذنوب المخطئين. ومن الطرق التي يستخدمونها في إزالة الخطايا والتكفير من ذنوب الحياة السابقة أكل خليط مكون من إفرازات البقرة الخمسة: اللبن، والقشطة، والزبد، والروث، والبول.

وفى بعض القرى الهندوسية يقوم المحتضر قبل موته بمسك ذيل بقرة، اعتقادًا منه أن ذلك سيعينه على الانتقال بسهولة من هذه الحياة إلى حياته المقبلة.

ونظرًا لهذه القداسة التي تتمتع بها البقرة في الهندوسية، فإن الجزاء الشديد ينتظر كل من يذبحها أو يأكل لحمها؛ حيث إنه سيقضى في الجحيم سنوات بقدر عدد الشعرات التي في جسم البقرة. والفلاح الذى يهمل بقرته حتى

تموت فعليــة تكفيرًا عن ذنبه الكبير أن يقضى مدة من الزمن بعيدًا عن منزله يتســول أثناءها طعامه اليومى محدثًا بفمه خوارًا يشــبه خوار البقرة دون أن ينطق بكلمة واحدة[1]!

ولا تــزال البقــرة لها قداســتها في الهندوســية المعاصرة، وقــد حاول كبار مفكريها أن يفلسفوا تلك القداسة، ومنهم على سبيل المثال غاندى الذى قال: « إن حمايــة البقرة في نظرى من أعجب المظاهر في التطور الإنســانى، وذلك لأنها تحمل الإنســان إلى ما هو أبعد مــن نوعه، والبقرة تمثل في نظرى عالم ما دون الإنســان كله، وعن طريق البقرة يجعل الإنســان نفســه واحدًا مع كل حيوانــات الأرض.. فهــى أم ملايين من الجنس البــشرى الهندى - هى عنوان الإشفاق والرفق، وحمايتها تعنى حماية الخلائق البكماء كلها»[2].

ومــن مظاهر التقديــس المعاصرة للبقرة في الهند أن الســيارات تقف مدة كبيرة في الشوارع إذا ما اضطجعت بقرة في عرض الطريق، ولا يجرؤ السائق على استعمال زمارته أو المناداة عليها لتتحرك إلا بكل رفق وحنان.

وإذا ماتــت البقرة وجب دفنها بجلال الطقوس الدينية. والســؤال الآن: لماذا يعبد البشر أحيانًا حيوانًا ما من الحيوانات؟

يبــدو اليوم هناك اتفاق عام بين علماء أصول الســلالات البشرية على أن هناك ثلاثة أسباب رئيســية دعت البشر لعبادة الحيوانات، فإما أنهم عبدوها

(1) لمزيد من التفاصيل والمشاهدات الحديثة عن تقديس البقرة فى الهند، انظر: أحمد عبدالمنصف محمود، فى بلاد البقرة المقدسة، القاهرة، دار الكاتب العربى، بدون تاريخ، ص 90 - 92.

(2) حبيب سعيد، أديان العالم، ص 82.

كحيوانـات نافعـة وضرورية لحياتهـم ضرورة قصوى، وإما لأنها سـكن للآلهة، أو لأنها ممثلة لأسلاف العشيرة أو كطوطم[1].

لكن بجوار هذه الأسباب، ربما يوجد سبب سياسى، لا سيما في حالة الهند، إذ ليس من المستبعد أن يكون الساسة القدماء هم الذين أضفوا فيما مضى هذه القداسة على البقرة وتحريم ذبحها احتفاظًا للزراعة بحيوان الجر حتى يسد حاجة السكان الذين يتكاثرون، خصوصًا وأن البقرة بما تفرزه من خيرات تمثل مصدر نفع لا غنى عنه لحياة السكان.

العبادات والطقوس في الهندوسية:

أ- المعابد:

يبنى الهندوس معابدهم على نحو يشبه البناء الكونى في اعتقادهم. ويتم تشكيل قبة المعبد تشكيلًا بيضاويًا بحيث تصور القبة الجبل الذى تحيا فيه الآلهة في السماء، ويسمى جبل «مرو». وفى الغالب ينحت الهندوس على هذه القبة صورًا بارزة تصور الآلهة، ومن أكثر القباب لفتًا للأنظار، تلك القبة التي توجد بمعبد «خاجوراه»؛ حيث بها نحت يمثل الآلهة وهى في حالة حب جسدى مع زوجاتها.

وأسفل القبة يوجد المذبح الذى يتصل بمر ذى سقف منخفض في آخره غرفة صغيرة يوجد بها تمثالان أحدهما للإله والآخر لزوجته. ودخول هذه الغرفة مشروط بالاغتسال من أجل التطهر التام؛ فلا يدخلها إلا من تطهر،

(1) قارن: والاس بدج، آلهة المصريين، وترجمة محمد حسين يونس، القاهرة، مكتبة مدبولى، 1994، ص 49.

ومحـرم على غير الهندوسـيين دخولها، مثلـما يُحرم على غير المسـلمين دخول المسجد الحرام بمكة.

و يوجـد حول الحجرة المقدسـة، حجرة الإله وزوجتـه، حجرات لباقى تماثيل الآلهة الثانو ية. أما فناء المعبد فيوجد به مغتسل كبير على هيئة حوض له سليم يتم النزول عليه للاغتسال.

وكثير من المعابد الهندوسية يقصدها الحجاج من كافة أنحاء الهند. ودور المعابد في الديانة الهندوسـية أساسًا يتمثل في الاحتفال بالأعياد الدينية وأداء الطقوس اليومية للآلهية. أما الصلوات الفردية فإنها تؤدى غالبًا في المنازل.

ب- طقوس التطهير:

تأخـذ طقوس التطهير مكانة مهمة في الهندوسـية، مثل معظم الديانات، وربما تزيد عليها تعقيدًا وغرابة ولا معقولية في كثير من الأحيان.

وتتفاوت الحالات التي تجعل الإنسـان نجسـا لا بد له مـن التطهير، فثمة حالات تسـتلزم طقوسًـا معقدة وصعبة، وثمة حالات أخرى تسـتلزم طقوسًا أقل وأسـهل، وتتدرج الحالات الأخـيرة فيما بينها تبعًا لحجم النجاسـة. ومن الحـالات القصوى في النجاسـة خـرق قانـون الطبقات، والتطهـير من هذه النجاسـة يقتضى شرب خليط من إفرازات البقرة يتكون من: اللبن، والزبد، والسمن، والروث، والبول ! ثم ينفى من الهند.

ومن حالات النجاسـة الأقل صعوبة، تلك الحالات التي تنتج عن: حيض المرأة، ونفاسـها، وملامسـة المرأة أثناء تلك الفترتين ومس جثة، أو منبوذ، أو فرد من طبقة الشـودرا، أو قذارة، وأكل الأطعمة المحرمة. وتتراوح شروط

التطهير من هذه النجاسات فيما بينها. غير أن أكثر أنواع الطهارة يسرًا هو رش النجس بالمياه المقدسة التي توجد في الأحواض والأنهار المقدسة، مثل مياه أحواض المعابد، أو مياه نهر الجانج.

ويقول الأب دبوا (1820م) إن بول البقرة «في نظرهم أفعل وسائل التطهير من أى ضرب من ضروب النجاسة؛ فكثيرًا ما شاهدت هنودًا ممن يؤمنون بالخرافة، وهم يتبعون البقرة إلى مرعاة، ينتظرون اللحظة التي يستطيعون فيها الحصول على هذا السائل الثمين في أوعية من نحاس أصفر، ويسرعون به إلى دورهم وهو لا يزال دافئًا، وكذلك شاهدتهم يرقبون أخذه في حفنات أيديهم، فيشربون بعضه ثم يمسحون وجوههم ورءوسهم ببقيته»[1].

جـ- الصوم:

الصوم في الهندوسية إما تطوع، أو فريضة. أما التطوع فقد أورد البيرونى كثيرًا من أصنافه، منها:

- **صيام أوب باس:** وهو الصيام الذى يعين فيه الشخص اليوم الذى يصومه، وينوى في داخله اسم مَنْ يصوم له سواء كان إلهًا أو ملاكًا أو غير ذلك. ثم يجعل طعامه في اليوم الذى قبل يوم الصيام عند الظهيرة، وينظف أسنانه بالتخليل والسواك، وينوى صوم الغد، ثم يمتنع عن الطعام. فإذا أصبح يوم الصوم استاك ثانية، واغتسل وأقام فرائض يومه، وأخذ بيده ماء ورمى به على جبهته، وأظهر اسم من

(1) Abbe J. A. Dubois Hindu Manners, customs and ceremonies, P. 43 .
اقتبسه ول ديورانت، قصة الحضارة، جـ 3 ن ص 226 .

يصوم له بلسانه. ثم يبقى على حالة إلى غد يوم الصوم، فإذا طلعت الشمس فهو بالخيار في الإفطار، إن شاءه في ذلك الوقت، وإن شاء أخره إلى الظهيرة.

- ❑ **صيام كرجر**: وهو أن يأكل في وقت الظهيرة، وفى اليوم الثانى وقت العتمة، ولا يأكل في اليوم الثالث إلا ما يُدفع إليه غير مطلوب، ثم يصوم اليوم الرابع.
- ❑ **صيام براك**: وهو أن يجعل الإنسان طعامه وقت الظهيرة ثلاثة أيام متوالية، ثم يحوله إلى وقت العتمة ثلاثة أيام متوالية، ثم يصوم ثلاثة أيام متتالية لا يفطر فيها ألبتة.
- ❑ **صيام جندراين**: وهو أن يصوم يوم الاستقبال (وهو يوم مرتبط بميقات فلكى)، ويتناول في اليوم الذى يتلوه من الطعام قدر مضغة ملء الفم، ثم ضعفها في اليوم الذى بعده، ويجعلها في اليوم الثالث ثلاثة أضعافها، إلى أن يبلغ يوم الاجتماع (يوم مرتبط بميقات فلكى) على هذا التزايد فيصومه، ثم يتراجع من المقدار الذى بلغه طعامه بنقصان مضغة إلى أن يفنى عند استقبال بلوغ الاستقبال.
- ❑ **صيام ماسواس**: وهو الصيام أيام شهر متوالية لا يفطر فيها أبدًا.

وأورد البيرونى الأيام التي يستحب فيها الصوم، وهى مرتبطة بمواقيت فلكية، وخصوصًا بمنازل القمر، فمن ذلك اليوم الثامن والحادى عشر من النصف الأبيض من كل شهر ويوم الاستقبال من شرابن (اسم شهر عندهم)... وفى أشوجج (اسم شهر) إذا كان القمر في السرطان والشمس في السنبلة.. واليوم الثامن من هذا الشهر وفطره مع طلوع القمر... واليوم

الخامس من بهادرو (اسم شهر) ويصام هذا اليوم باسم الشمس. وفى السادس من بوش (اسم شهر) صوم للنساء دون الرجال .. يكون تمام يوم بليلته»[1].

وأشار البيرونى إلى بعض الطقوس التي ترتبط ببعض أنواع الصيام، حيث «يجتنب الصائم اللحم والسمك والحلوى واقتراب النساء، ويجعل أكله مرة كلا يوم، ويجعل الأرض وطاءه من غير فرش ولا ارتفاع عنها بسرير». وفى بعض أنواع الصيام: «يتلوث الصائم بأخثاء (= روث) البقر ويفطر بلبنها وبولها وأخثائها (= روث)...»[2].

هذا عن صوم التطوع. أما صوم الفريضة، فقسمان:

القسم الأول: صوم الطبقات الدنيا:

وهو صيام أوائل فصول الخريف والربيع والشتاء والصيف، وصيام اليومين الأول والرابع عشر من كل شهر قمرى، أى عند ظهور الهلال، واكتمال القمر بدرًا. كما يجب الصيام أثناء كسوف الشمس بالامتناع عن الأكل والشرب والعلاقات الجنسية.

القسم الثانى: صوم الطبقات العليا:

وهو الصوم المفروض على البراهمة والكشاترية؛ حيث يحرم عليهم الانتفاع بشيء من الأطعمة كان في منازلهم عند الكسوف؛ ويجب عليهم التصدق بها على الطبقات الدنيا بعد تحطيم الآنية التي كانت فيها الأطعمة.

وتفرض قوانين مانو الصيام على طائفة السيناتا Sinata وهم صفوة

(1) البيرونى، تحقيق ما للهند من مقولة، ص 133 - 135.

(2) المرجع السابق، ص 134 - 135.

البراهمة؛ حيث يجب عليهم الامتناع عن الأكل والشرب والنوم والسفر كل يوم من غروب الشمس إلى غروب الشفق الأحمر[1].

د- الحج:

يعتبر الحج من الطقوس الهندوسية، وهو كظاهرة دينية مشتركة بين كل الأديان؛ يعكس الإيمان بتقديس الإنسان لبعض الأماكن المرتبطة عنده إما بذكرى حدث مهم، أو بحلول الآلهة فيها.

والأماكن المقدسة في الهندوسية إما فوق الجبال أو في السهول؛ حيث توجد صخور نسجت حولها الأساطير والخرافات. كما يقدس الهندوس بعض الأنهار؛ حيث توجد مواضع معينة وهياكل على طول مجارى تلك الأنهار المقدسة، يقف عندها الهندوس خاشعين متعبدين. ومن أكثر الأنهار قداسة نهر الجانج؛ حيث يعتقدون أنه ينبع من أقدام الإله فيشنو في السماء ثم يسقط على رأس الإله شيفا، ثم يخرج على الأرض من شعر رأسه. ولمياهه قدسية مباركة وقوة سحرية للتطهير بسبب حلول الآلهة فيها. والاغتسال والتطهر فيه يمحى جميع الذنوب. كما أن من طقوس العبادة رمى الزهور في مياهه. ويأخذ الحجاج من مياهه ما يستطيعون حمله عند عودتهم إلى بلادهم. والموت في هذا النهر يضمن الانتقال فورًا إلى السماوات.

ولهذا السبب فإن هؤلاء الذين يعيشون بالقرب منه، عندما يحتضرون ويقتربون من الموت، يُنقلون إلى ضفاف النهر؛ حيث تُوضع أقدامهم فيه أو تغمر أجسادهم حتى الخصر في مياهه، إلى أن يموتوا وهم في مياهه الطاهرة[2].

(1) انظر: د. على عبدالواحد وافى، الأسفار المقدسة، ص 190.

(2) انظر: أحمد عبدالمنصف محمود، فى بلاد البقرة المقدسة، ص 94.

وتعتبر مدينة بنارس من أهم البقاع المقدسة على نهر الجانج التي يقصدها الحجاج. وعندما يرون قباب الهيجل من بعيد ينبطحون على الأرض، ويهيلون تراب الأرض على رؤوسهم كرمز للاستسلام الروحى. ثم يتقدمون فرحين للاستحمام في النهر. ويعتقدون أن هذا الحج يغفر كل ذنوبهم، وإذا ما مات أحدهم في هذا المكان المقدس بعد التطهير؛ فإنه ينتقل إلى فردوس الإله شيفا؛ حيث يحيا في سعادة[1].

وجدير بالذكر أن مدينة بنارس لها قدسيتها منذ القرن السادس عشر قبل الميلاد، ولا يقصدها الهندوس فقط، بل يقصدها كذلك البوذيون.

ويبلغ عدد الذين يحجون إليها سنويًا حوالى مليونى حاج.

هـ- الصلاة:

الصلاة في الهندوسية تكون إلى صنم الإله، ويتم فيها تقديم الأطعمة والمشروبات له وفق طقوس معينة. وهذه الصلاة غالبًا ما تكون في المنزل. ومن قبيل الصلاة في المنزل أن تقوم الأسرة في الفجر وتنشد أناشيد مصحوبة بصوت الموسيقى ودقات الأجراس لتوقظ الإله من نومه، ثم يفعلون الفعل نفسه في المساء من أجل أن ينام.

وفى بعض الصلوات تقوم المرأة بارتداء سارى أبيض وطرحة بيضاء وتقدم في الصباح الباكر بعض أصناف الطعام لتمثال الإله، وتقف أمامه في حالة خشوع وقد ضمت كفيها أمام صدرها.

وتؤدى الصلاة على هذا النحو أو ذاك؛ اعتقادًا من العامة بأن الآلهة تحل

(1) انظر حبيب سعيد، أديان العالم، ص 82.

بذاتها في صورها وتماثيلها، وأنها تأكل وتشرب وتنام كأى بشر، ولها القدرة على المنح والمنع. وتُعامل التماثيل كأنها ذات وعى، كما يعتقد العامة أنها تبتسم وترفع يدها لتبارك رعاياها وتصدر أوامرها غير المرئية إلى من حولها.

أما طقوس الصلاة في المعابد فيؤديها الكهنة يوميًا؛ حيث يقوم الكهنة قبل طلوع الشمس بإنشاد بعض الأغانى التي تدعو الآلهة للاستيقاظ ثم يقدمون إلى تماثيل الإله بعض الحلوى والكعك، وأثناء تناول الإله الطعام تدق النواقيس وتقرع الطبول. وبعد ذلك يمثلون كأن الآلهة تستحم، ويلبسونها ملابسها؛ حيث يجلس الكهنة أمام ألواح لامعة من النحاس تعكس صور الآلهة، ويمثلون أنهم ينظفون لها أسنانها، ويغسلون أفواهها، وتصب المياه في أوعية نحاسية، ثم يلبسون الآلهة ملابسها، وعندئذ يسمح للجمهور بالدخول عليها لتقديم النذور والقرابين لها وبعد ذلك يحل موعد الإفطار الذى يتكون من الأرز المسلوق المخلوط بالسكر.

وفى حوالى العاشرة تتناول الآلهة طعام الإفطار مرة أخرى ثم تغير ملابسها. وبعد تناول طعام الظهيرة يحضر الكهنة الأسرة أمام تماثيل الآلهة لتنام فوقها قليلًا وقت القيلولة. وفى المساء تتناول الآلهة طعام العشاء. وعند منتصف الليل تغطى تماثيلها بالزهور من رأسها حتى قدميها، وتوضع الورود بالقرب من أنفها لتشم عبيرها، وأخيرا تعزف لها الموسيقى، وتنشد لها الأغانى، ثم توضع على الأسرة لتنام، بحيث يكون كل زوج مع زوجته.

و- النذور:

تعد النذور في الديانة الهندوسية من المحددات الرئيسية للعلاقة بين الإنسان والآلهة. وتتفاوت النذور بتفاوت قدرات مقدميها ورغباتهم التي

يريدون تحقيقها من وراء النذر. والنذر كما هو معلوم شعيرة مشتركة بين كل الديانات، ومعناه هو أن يلزم الناذر نفسه بأداء قربة معينة للآلهة أو للإله إذا ما تم تحقيق رغبة له.

والنذور التي يقدمها الهندوس قد تكون تقديم زهور للآلهة أو نقود أو مجوهرات أو أى شيء ذى قيمة، وأحيانًا يكون النذر أداء عبادة من العبادات مثل الصيام أو ذكر الإله. وفى بعض الحالات يلزم الناذر نفسه باعتزال الحياة الاجتماعية، أو الصوم عن الكلام، وهذا النذر الأخير مذكور في بعض الديانات الأخرى.

وقد يأخذ النذر أشكالًا بالغة القسوة؛ حيث يربط الناذر من رجليه ويديه بقطعة من قماش، ويعلق في خطاف، ويترك متدليًّا على هذا النحو لمدة ما حسب المحدد في النذر. والأشد قسوة هو ذلك النذر الذى تتبع فيه الطريقة المسماة بالاستلقاء الثمانى، أى بثمانية أعضاء هى: الرأس، والصدر، والركبتان، والقدمان، واليدان .. حيث يقوم الناذر بالذهاب من منزله إلى معبد قد يكون في بلدة أخرى غير بلدته ربما تبعد أكثر من خمسمائة ميل، ويذهب الناذر إلى هذا المعبد بأن يقطع المسافة نومًا متتاليًا على الأرض؛ حيث يستلقى نائمًا على الأرض مادًا يديه ورجليه ولامسا الأرض بأعضائه الثمانى، ثم يعلم علامة بأصابعه، ثم يقوم ليستلقى مرة ثانية واضعًا قدميه حيث كانت العلامة، ثم يقوم ليستلقى مرة ثالثة وهكذا حتى يصل إلى المعبد ! ومن النذور التي ينذرها الهندوسى كذلك للإله إذا حقق رغبته أن يدور حول شجرة مقدسة أو معبد عددًا من اللفات قد تصل إلى عشرات الآلاف من الدورات. وفى بعض الأحيان تكون هذه

الدورات ليس سيرًا على الأقدام، بل بالتدحرج بجسمه كأنه قطعة صخر أو جزء من شجرة!

س- الأيام المقدسة:

تقدس الهندوسية عددًا من الأيام في السنة، شأنها في ذلك شأن الأديان الأخرى. وهى في تقديسها لبعض من هذه الأيام يمكن المقاربة بينها وبين المسيحية. والأيام التي تقدسها الهندوسية، هى:

(1) اليوم الأول من العام الجديد: وتُقام فيه الطقوس والشعائر طلبًا للتكفير عن الذنوب والآثام.

(2) ليلة يوم الغفران، وهى في شهر يناير عندما يبدأ القمر في دائرة المحاق؛ ومظاهر التقديس في هذه المناسبة متعددة، منها: الصوم، قراءة الكتب المقدسة، ممارسة اليوجا ... كل ذلك طلبًا للغفران.

(3) يوم الشكر، وهو كل ستة شهور بحيث يوافق يوم السبت. ويوجهون فيها الحمد والشكر للإله في صورته الصنمية.

(4) يوم البركة، وهو يقع مرتين في السنة ويوافق يوم الأربعاء؛ حيث يغتسلون في نهر الجانج المقدس؛ طلبًا للبركة الإلهية.

(5) يوم خلق الأرض، وهو كذلك مرتين في السنة، لكن في موعد آخر، ويوافق يوم الأربعاء؛ حيث يحتفلون باليوم الذى خلقت فيه الأرض.

(6) يوم عودة الملك ومعه الملهمون الذين نزلت عليهم كتب الفيدا، ويُسمى اليوم الأصفر.

ويتطهرون فيه ويمارسون طقوسًا لهم[1]. ومن بين هذه الأيام المقدسة نلاحظ وجود تشابه بين الهندوسية واليهودية في تحديد بعض هذه الأيام، مثل اليوم الأول من السنة الجديدة، ويوم الكفارة ويوم الشكر[2]. كما يوجد تشابه بين الهندوسية والمسيحية في تحديد يوم مقدس للاغتسال أو الغطاس[3]. وهى تشابهات في فكرة التقديس، وإن كانت توجد اختلافات في المضمون والطريقة وتحديد الميقات.

الديانة البوذية

الموقع التاريخي للبوذية قبل الهندوسية، لكن فضلنا الحديث عن الفيدية والبراهمانية والهندوسية على التوالي ؛لأنها مجموعة واحدة تسير في تقليد واحد، وكل منها بالنسبة إلى ما قبلها بمثابة العهد الجديد إلى العهد القديم. ومع أن البوذية تشترك في بعض المعتقدات مع التقليد الهندي السابق عليها، مثل الكارما و تناسخ الأرواح؛ إلا أنها تميزت عنه بعناصر جوهرية، مما يتيح لها أن تفتح تقليدًا نوعيًّا جديدًا داخل التقليد الكلاسيكي الأعم.

ومؤسس البوذية هو «سيد هارتا» (563 - 483 ق.م)، ويطلق عليه اسم «بوذا»، أى الرجل المستنير أو الملهم أو اليقظ أو البصير. وقد ارتد عن الديانة البراهمانية، بسبب فوارقها القبلية المقدسة وطقوسها المعقدة في عبادة

(1) انظر: د. رؤوف شلبى، آلهة فى الأسواق، الكويت، دار القلم، 1983، ص 118.

(2) لمعرفة التفاصيل عن الأيام والأعياد المقدسة عند اليهود، راجع: سفر اللاويين، الإصحاح الثالث والعشرون.

(3) راجع عن أعياد المسيحيين: القمص يوحنا سلامة، اللائى النفسية فى شرح طقوس ومعتقدات الكنيسة، القاهرة، مكتبة مارجرجس، 1994، ص 367، وما بعدها.

الآلهة والتضحية لها، وسعى إلى التحرر من الألم، بواسطة الكمال الأخلاقى الذى يمكن بلوغه بالانسحاب من الحياة (الانعتاق الجميل)، والانغماس في النيرفانا. وقد أنكر بوذا وجود الإله الخالق، وأنكر أيضًا ديانة الفيدا، ولكنه قبل تعاليمها عن دورة الميلاد والممات (السانسارا)، وعن الجزاء (الكرما) التي تشير إلى أن تناسخ الأرواح لا يتوقف على القبيلة التي ينتمى إليها إنسان ما، ولا على التضحيات التي قدمها، وإنما يتوقف على حسنات الإنسان وسيئاته فقط.

ونظرًا لأن بوذا وضع ديانة بلا إله، فقد نظر إلى الجوهر بوصفه عدمًا. فالأصل في الوجود هو العدم، والنهاية كذلك هى العدم. ولهذا فإن المبدأ الأساسي للوجود في حالة سكون أبدى بلا نشاط أو إرادة، ولا يمكن أن يتغير في ذاته. والأشياء الموجودة في العالم ما هى إلا صور في حالة تغير، وعند تحليلها فإنها تفقد كيفيتها، حيث إن كل الأشياء واحدة في جوهرها الذى هو العدم[1].

ولقد جاءت طريقة الخلاص في هذه الديانة تبعًا لتصورها للجوهر. فلما كان الجوهر هو العدم، فإن الخلاص يكون عن طريق التوحد مع العدم والانعتاق من الوجود- من الحياة بكل مظاهرها: الوعى، العواطف، الإرادة[2]. فالسعادة هى في الاتحاد مع العدم، والتحرر التام من الوجود، ويقترب الإنسان من السعادة القصوى بمقدار تحرره من مظاهر الوجود، بل إن الإنسان يمكنه أن يتحرر من الشيخوخة والموت والمرض عن طريق

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 256.

ومحاضرات فى فلسفة التاريخ، 2، ص 139.

(2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 256.

التأمل والعودة إلى الباطن والوصول إلى حالة النيرفانا، وبوصول الإنسان إلى حالة النيرفانا يكون قد نجح في عملية التوحد والتحرر من عملية التناسخ[1]. ومن هنا يطلق على هذه الديانة وصف «الديانة المستغرقة في ذاتها.

وللبوذية تاريخ طويل، تبدلت فيه عقائدها على مر الزمان، وتنوعت مدارسها تنوعا كبيرًا[2]. ولم تكن في البداية دينًا، لكنها صارت كذلك نتيجة ما دخلها فيما بعد على يد أتباعها. ويوجد بالبوذية تيار إنساني وهو الأصلي، وهو المعروف بـ«الهنايانا» أو «الترافادا»، والذى ينظر إلى البوذا على أنه حكيم لا إله. وينتشر هذا التيار في تايلاند وبورما وسريلانكا وكمبوديا ولاوس.

وتيار مؤله لبوذا، وهو تيار متأخر يعرف بـ«الماهيانا»، ويعتبر بوذا كائنًا إليهيًّا نزل إلى الأرض لكي يرشدها إلى الخلاص. وينتشر هذا التيار في التبت وفيتنام ومنغوليا ونيبال واليابان وكوريا، وجزء من الهند.

ويعبد بوذا في الهند بنفس هذا الاسم «بوذا»، وفى الصين تحت اسم «فو Foo». وفى سيلان تحت اسم «جواتاما». لكن البوذية تأخذ بين التبت والمغول في وسط آسيا وسيبريا- صورة اللامية، حيث معبودهم يدعى «اللاما». ويفوق عدد أتباع البوذية عدد المسلمين، كما أن عدد المسلمين يفوق عدد المسيحيين[3].

(1) Ibid., p. 253ff.

(2) د. سرفبالى رادا كرشنا، و د. شارلز مور، الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة ندره اليازجى، بيروت، دار اليقظة العربية، 1967، ص 353 - 5 35 وما بعدها.

(3) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 251-2.

الديانة اللامية

تعتبر اللامية متطورة عن البوذية، والجانب المشترك بينهما هو وجود نوع من الإيمان بإنسان ما ذي طابع إلهي بوصفه حاملًا للوحدة الجوهرية للمطلق، لكن البوذية الأصلية- عند هيجل- تدرك هذه العلاقة على أنها علاقة بإنسان ميت، بينما في اللامية هي علاقة بإنسان حي هو اللاما. لكن هذا لا يعنى الارتباط بما هو جزئي في الإنسان، وإنما الارتباط بما هو كلى فيه، بما هو ماهوى فيه ومعبر عن الوحدة الجوهرية للروح، ومن ثم فإن هذا البوذا أو اللاما يمثل نبع العطاء الروحي، لكن لا يعنى هذا أنه سيد للطبيعة بحيث يمكنه القيام بالسحر والمعجزات، وإنما يعنى فقط أنه متميز عن الطبيعة بكل ما فيها من جزئيات. ومن هنا نفهم كيف أن البوذية، واللامية بوصفها صورة معدلة منها، قضت على الديانة «الشامانية» في منغوليا القائمة علي السحر والمعجزات والشعوذة[1].

يوجد ثلاثة من اللاما، أكثرهم شهرة هو «الدلاى لاما» الموجود في لهاسا بالتبت، وثانيهم هو «التشو- لاما» الموجود في تشو- لامبو، ويدعى أيضًا بانتشن رينبوتشى، أما الثالث فهو الموجود بجنوب سيبيريا[2].

الديانة الجينية والسيخية والمهاريشية:

تعد الجينية والسيخية من ديانات ومذاهب الهند. أما الجينية فهي ديانة

(1) Ibid., p. 265-7.

هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، 2، ص 141.

(2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 264.

منشــقة عن البراهمانية، مثلها مثل البوذية. وقد نشأت في القرن السادس قبل الميـلاد وتدعو إلى التحرر من كل قيود الحياة، والامتناع عن إلحاق أي ضرر بأي كائن حي.

في حـين أن السـيخية ديانة أسسـها نانـاك (1469 - 1539م) الذي كون جماعـة دينية هنديـة تدعو إلى دين جديـد مركب من الديانتين الإسـلامية والهندوسـية تحت شعار (لا هندوس ولا مسـلمين)؛ حيث تزعم أنه لا فارق بين الله في الإسـلام، وفيشـنو الإله الحافظ عند الهندوس. وتدعو إلى الزهد، والإحسان، والتأمل الذي يمكن من رؤية الله في وجوه كل الإنسانية.

بينما المهاريشية مذهب هندي مادي ملحد، ومع ذلك له طقوس كهنوتية تهدف إلى الوصول إلى السعادة الروحية.

دين السماء الصيني

مجموعـة مـن المعتقدات والتصـورات والتقاليـد حول الوجـود والعالم والحيـاة. ولا يطلق الصينيـون عليها اسـم «الدين»، لكـن التحليل النظري يعدها «دينا» لأنها في مجموعها تتصف بمواصفات الديانة حسـب التعريف الأكثر شيوعا للدين.

وهـذه المجموعة مـن المعتقدات والتصـورات والتقاليد هـي الأقدم في الصين، وأساسـها تكريم السـماء بوصفها قوة عليا، سـامية، والخوف منها، وإجـلال الأرواح الكائنـة في جميع أنحائها. ويعتقد الصينيون أن السـلوك الطيب يرضى السماء، ويجلب البركة، أما السلوك الآثم، فإنه يغضب السماء التـي تعاقب مقترفيه بأن تلبسـهم لبـاس الحاجة والفقر. والسـماء تدل على

الكليـة المجـردة وغير المحـددة تمامًا. ونظرًا لما في السـماء مـن تجريد، فإن الإمبراطـور هو الرمز المشـخص المهيمن على الأرض بكل مـا فيها من قوى طبيعيـة وأرواح، وهـو وحـده المرتبط بالسـماء الفارغـة، وكل شيء متعين مستمد من الإمبراطور وخاضع لسيطرته المباشرة[1].

والعبادة في هذا الدين ليست عبادة الإمبراطور، فما هو إلا رمز دينى سام للسماء التي تمثل قوى الطبيعة، بالإضافة إلى كونه مثلًا للأخلاقية الراقية[2].

ولـما كان الإمبراطـور هو القمة في هـذا الدين، وهو وحـده الذى يملك الاتصـال مع قوى الطبيعة، وهو المجسـد للسـلطة والرئيـس الأعلى للدولة ولدينها، فإنه هو الوحيد الذي يقدم القرابين في الأعياد، ويقوم بتقديم الشكر للسـماء على وفرة الحصاد، والتضرع إليها التماسًـا للبركة عنـد بذر البذور. وإذا كانـت العلاقة العامـة للإمبراطورية مع السـماء متوقفة ومحصورة في الإمبراطـور، فإن هناك مجـالًا لعلاقة خاصـة، إذ يوجـد روح حارس لكل مقاطعـة، وكل مدينة، وكل جبـل، وكل نهر، وتخضع كل تلك الأرواح لإمرة الإمبراطور[3].

والأخـلاق التـي يقوم عليها دين السـماء الصيـنى هى التـي تبلورت مع كونفوشـيوس الذى قام بتقديم وتطوير مذهب أخلاقى اعتمادًا على عناصر

---

(1) Ibid., p. 237. -8.

(2) P. C. Hodgson, Editorial Introduction to Hegel’s Lectures on the Philosophy of Religion, p. 43.

(3) هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، الجزء الثانى، العالم الشرقى. ترجمة وتقديم وتعليق د. إمام عبد الفتاح إمام، وراجعه على الأصل الألمانى د، محمود حمدى زقزوق، القاهرة، دار الثقافة، 986 1، ص 86.

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p243.

أخلاقيــة موجــودة في التاريخ الصيني. وكونفوشـيوس معلـم أخلاقي وليس فيلسوفا تأمليًّا[1]. ويُطلق على هذه الأخلاق: أخلاق الدولة، وهي ذات طابع أبــوي بطرياركي، فهناك الواجبات تجـاه الإمبراطور، وواجبات الأبناء نحو الآبــاء، وواجبات الآباء نحو أبنائهم، وواجبات الأشـقاء والشـقيقات تجاه بعضهم البعض.

والواجبات الأخلاقية عندهم، ذات طابع صوري شكلي، وهي غير نابعة من شـعور حر، داخلي، ولا ترتكز إلى حرية ذاتية، فالجميع بما فيهم العلماء خاضعون للمراقبة ولأوامر الإمبراطور[2].

ديانة الطاو (العقل أو الطريق)

الذي طور هذا الدين، هو لاو- تسي المولود آخر القرن السابع قبل الميلاد، وهو أقدم من كونفوشيوس، ولكنه عاصره في جزء من حياته. ويذكر هيجل أنه ليس بمؤسس للمذهب، وإنما مطوره[3].

وتحتـل أعمال لاوتسي مكانًا مرموقًا عنـد الصينيين، وإن كانت لا تحظى بالمرجعية التي تحظى بها أعمال كونفوشيوس.

ويحتوي كتاب لاوتسي الرئيسي على قسـمين، هما: الطاو- كينج، والطي- كينـج. ويطلـق عليـه غالبًا اسـم «طاو- طـي- كينـج»، أي كتـاب العقل والفضيلـة. والطاو هو العقل الأصلي الذي خلق العالم والذي يسوسـه مثلما

(1) Ibid., p. 246.

(2) هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ، 2/ 95.

(3) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 246.

يســوس الروح الجســد، ومعناه أيضًا: الطريق، المنهج، المبدأ، الجوهر، و إذا مـا تم اختــزال كل هذه المعانى فإنهــا تلتقى في معنى روحي رمزى يشــير إلى الطريق بوجه عام، الاتجاه، مســار الأشــياء ومبدأ وجود كل شيء[1]. ويجب أن يكون الإنسان بدون هوى حتى يمكن أن يتأمله في بهائه؛ فالأهواء تجعل الإنسان لا يراه إلا في نقصه، أى لا يراه إلا محدودا.

أمـا الطاو- سـيين، فيعنى أنصار العقل، «وهم يقضون حياتهم في دراسـة العقل(=الطـاو)، و يؤكـدون أن الـذى يعـرف العقل في ماهيته يحـوز العلم الشـامل، وعلاج كل مرض، والوسـيلة الكلية التي تحقق الخلاص، الفضيلة الكاملة، ولذا فإنه سـيملك قوة أعلى الطبيعة، و يستطيع الارتفاع إلى السماء طائرًا عبر الأجواء، ولا يفنى أبدًا»[2].

و يوجد مقطع شهير في كتاب لاوتسى يثير كثيرا من التساؤلات، ولاسيما من قبل المبشرين المسيحيين، يتحدث فيه لاوتسى عن أن العقل خلق الواحد، والواحد خلـق الاثنين، والاثنان خلقا الثلاثة، ولكـن الثلاثة خلقت العالم كله. ولقـد اعتبر بعض المبشرين هذا المقطع محتويـا على مفهوم قريب من مفهوم التثليث المسيحى.

و يشـير إلى هذا المعنى أيضًا مقطع آخر ذكـره راموزا يقول فيه لاوتسى: «إن ذلـك الـذى تتدبرونه ولا تبصرونه يسـمى J، و إن ذلك الذى تسـمعونه ولا تفهمونه يسـمى CHI، وذلـك الذى تبحث أيديكم عنـه ولا تتمكن من إمسـاكه يسـمى WEI». و في النـص اللاتيني: «أنت تبـصره ولكن لا تراه،

(1) Ibid., p. 244.

(2) Ibid., p. 245.

ولهذا يسـمى J، وأنت تصغي السـمع ولكن لا تسـمعه ولهذا يسـمى CHI، وأنـت تبحث عنه بيدك ولكن لا تصل إليه، فاسـمه WEI». وهذه الجوانب الثلاثة لا نستطيع معرفة حقيقتها أو كنهها، إذ هي متوحدة معًا وليست سوى شيء واحد يعتبره لاوتسي «الشـكل بدون شـكل، الصورة بدون صورة، إنه الشـكل المطلق، والصورة المطلقة، والوجود الـذى لا يمكن وصفه. وعندما نسـير إلى أبعد من ذلك لا يمكن أن نتعرف على أي مبدأ؛ فلا يوجد شيء أعلى منه»، ولذا «أنت تسير أمامه دون أن ترى وجهه، وتسير خلفه دون أن ترى ظهره». إن أساسـه في اللاوجود، فهو المطلق أو العدم. والإنسان الذى يدرك الـشرط الأول القديم للعقل، والذى يمكنه أن يعـرف ما هو محيط به حاليًّا، يستحوذ على سلسلة العقل[1].

ديانة الشنتو

الشـنتو هي الديانة الرئيسـية في اليابان، وبطبيعة الحـال يوجد في اليابان ديانات أخرى، أهمها: البوذية والمسيحية والإسلام. لكن الشنتو ديانة أصلية ظهـرت في اليابان منذ وقت طويل وهي الديانة الرسـمية. ولفظ «الشـنتو» نفسه معناه في اليابانية: الطريق إلى الكامي.

والديانة الشـنتوية عبارة مجموعة المعتقـدات الدينية الأصلية في اليابان، والمعتقـد الرئيـسي فيهـا هـو الإيمـان بالقـوى الروحيـة الغامضة المسـماة بـ «الكامي Kami»، وهي شيء قريب من مفهوم الآلهة. ويوجد الكامي في أشكال متنوعة. وهو موضوع العبادة. وثمة اعتقاد مبكر تاريخيًّا بأن الكامي

(1) Hegel, Lectures on the History of Philosophy, pp. 124 ff.

هـي أرواح الأسـلاف، ثم تطـور مفهوم الكامـي فأصبح يدل عـلى أرواح الكائنات الفعالة في الوجود، وهي في ذاتها غير منظورة، وتشـمل قوى كثيرة في الطبيعة خيّرة وشريرة معًا، ومن الكامي مثلًا «إماتراسـو» إلهة الشـمس التي تنير السـماء. وأصبحت هذه القوى لتفوقها أو سموها، موضوعًا للتوقير والاحترام. ويعبد الشنتويون الكامي من خلال الطبيعة. فالكامي يوجد في كل شيء: الأشياء الحية وغير الحية، كالنباتات والطيور والوحوش والأسماك والصخور والحيوانات والجبال والنجوم وغيرها من عناصر الطبيعة.

ومـن الجدير بالذكـر أنني تأكدت من صحة هذا المعـنى للكامي عندما قابلت أحد الباحثين اليابانيين أثناء دراستي لدورة متقدمة في تطوير التعليم بالصين، ومما قاله لي: «إننا عندما نصلي نشكر كل شيء في الوجود».

وكان الكامـي السـماوي في الشـنتوية المبكرة أكثر سـموًّا من الكامي الأرضي أو يقيـم في موضوعات رمزية كالمـرآة التي يعبدونه على صورتها في هياكل الشـنتو، وتتحدث أساطير الشنتو عن عدد ضخم من الكامي للتعبير عن العدد اللامتناهي، بل تظهر أعداد جديدة من الكامي بصفة مستمرة.

وكان للبوذيـة تأثـير واضـح على الشـنتوية ابتـداءً من القرن السـادس الميـلادي. حيـث آمنت بالآلهـة البوذية لكنها ظلت تؤمن بشـكل جوهري بالكامـي، وحدث نوع من الدمج بين الاثنين، حيث صار كثير من اليابانيين يؤمنون بالبوذية، وفي الوقت نفسـه يؤمنون بالشـنتو. واستُخدمت التماثيل والصـور البوذية لتمثـل الكامي في بعض الأحيان. كـما صارت الكامي هي الحارسـة للمعابد، واسـتعارت الطقوس البوذية في العبـادة والتأمل وطقوس التضحية والموت والجنازات والاحتفالات. ومعظم اليابانيين يقيمون الجنائز

في المعابد البوذية، بينما يحتفلون بالزواج في المعابد الشنتوية. ويعتنق حوالي 75 %.

لكن مع مطلع العصر الحديث في اليابان في القرن التاسع عشر، ظهر من يحاول تخليص الشنتوية من النفوذ البوذي. وفي وسط القرن التاسع عشر تم إعلان الشنتو ديانة وطنية في عام 1868م مع ظهور تيار «دولة شنتو»، الذي يعمل على تسييس الشتنوية ويربط بينها وبين النظام الإمبراطوري، ويُرجع الإمبراطور والعائلة المالكة لجذور إلهية. لكن هذا التيار تراجع نهاية الحرب العالمية الثانية في عام 1945م بعد هزيمة اليابان وضرب الولايات المتحدة لها بالقنابل الذرية؛ ورفض الإمبراطور العقيدة التي ترجعه لأصل إلهي.

الديانة الزرادشتية والمجوسية

الزرادشتية هي ديانة زرادشت (660 - 583 ق. م). وقد دعا على الأرجح إلى وحدانية الله وأثبت له صفات الخير والقوة، وأكد على حكمته ورحمته ومحاربته للشر والفساد، ورفض عقائد الشرك والوثنية وقوى الفساد. لكن هناك من ينسبون القول بالثنائية إلى زرادشت، أي القول بإله للخير و إله للشر، وأنه رسول إله الخير. ومن وجهة نظري أن هذا تحريف طارئ على الزرادشتية، فالزرادشتية في منشئها الأول كانت توحيدية، ثم تحولت بعد زرادشت لاحقًا إلى مجوسية ثنائية.

ومما يؤكد هذا أن زرادشت قال في «الجاثات»[1]؛ من كتاب «أفيستا»،

(1) انظر هذه النزعة التوحيدية في الترجمة العربية المسماة «ترانيم زرادشت» ترجمة د. فيليب عطية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1993.

وهــو يخاطب الإله أهــور امــزدا: «إني لأدرك أنك أنت وحــدك الإله وأنك الأوحــد الأحد، و إني من صحــة إدرا كي هذا أوقن تمام اليقــين من يقيني هذا الموقن أنك أنت الإله الأوحد.. اشتد يقيني غداة انعطف الفكر مني على نفسي يســألها: من أنتِ؟ ولفكري جاوبت نفسي: أنا؟ إني زرادشت أنا، وأنا؟ كاره أنا الكراهية القصوى الرذيلة والكذب، وللعدل والعدالة أنا نصير! من هذه أتفكّر الطيبــة التي تحوم في خاطري، ومن هذا الانعطاف الطبيعي في نفسي نحو الخــير، ومن هذا الميل الفطري في داخلي إلى محــق الظلم و إحقاق الحق أعرفك.من هذه الانفعالات النفســية والميــول الفكرية التي تؤلّف كينونتي وتكوّن كياني ينبجس في قلبــي ينبوع الإيمان بأنك أنت وحدك أهورا مزدا، الإله وأنك الأوحد الأقدس الخيّر الحق».

وفي «الجاثــات» أيضًا تأكيــد على أن وحدانية أهورا مــزدا تنــزهت عن الشرك تنزهًا إلى درجة محا معها وجود الأرباب وجعلها وهمًا، هو إله لا يُسمع ولا يُرى ولا يكلّم، ولكنه يتجلى على صفحة المخيلة ســيدًا محاطًا بحاشية من الأرواح الطيبة أو الملائكة متفاوتة الرتب يصدر عن حفيف أجنحتها دويٌّ يملأ الرحاب السماوي، وبه من كل جانب يحف، تبــرز الملائكة ككائنات مجنحــة تكوينها نوري، كائنــات نورية، لأنها من الإله نفســه، قد انبثقت وانتشرت في ملكوته الســماوي كحاشــية له وكجنود بأمره تأتمر بيده لينفرد من بينها ســتة هم الــرؤوس من الملائكــة يحملون أســماء: العقل والحكمة والتقى والســلوك الطيب والخلود. وهذه أســماء الصفات في الإله نفسه، منه انتشرت ككائنات نورية، ولكن هذه الملائكة ليســت أربابًا فلا يتجه إليها أحد بالعبادة، بل هي نفسها عابدة تتجه إلى من عليه قد قصرت العبادة.

لكن حسب الرؤية التقليدية للزرادشتية، وحسب تشكلها الأخير، فإنها ديانة قد حولها أتباعها إلى ديانة شركية تؤمن بإلهين، ووضعها في آخر المرحلة الطبيعية لأنها لا تزال تمزج بين الإلهي والطبيعي. لكنها تمتاز عن الديانات السابقة عليها بأنها قلصت عدد الآلهة إلى اثنين.

وتؤمن الزرادشتية -حسب كتاب «الزند-أفيستا» ومعناه (شرح أو تفسير القانون)- بنوع من ثنائية الإلهي: الأول باسم الإله أهورامزدا، وهو الإله المضيء والظاهر في ذاته، ونقيضه هو الإله أهريمان، وهو إله الظلام، وهو نجس في ذاته.

وأهورامزدا هو نور غير قابل للانفصال عن الموضوعات الحسية رغم توجيه الابتهالات إليه باسم الملك والقاضى والأكبر ....، إلخ. وهو ليس ذاتًا حرة متحررة عن الحس نظير إله اليهود، كما أنه ليس ذاتا روحية وشخصية نظير إله النصارى الذى يُمثَّل كروح واع لذاته ولشخصيته الواقعية، وليس كمثله شيء مثل الله في الإسلام. إن أهورامزدا إذن هو إله النور والأنوار، لكن ألوهيته لا تزال غير قادرة على التجرد من الموضوعات التي هى غارقة فيها. .، إنها ألوهية كامنة في الخصوصى والفردى مثل كمون النوع في الأجناس والأفراد. نعم إن أهورامزدا من حيث هو هذه الكلية، يحتل مكانة فوق الخصوصى، ويعد هو الأول والأرفع، .. لكنه لا يوجد إلا في كل ما هو مضيء ونقى، مثلما لا يوجد أهريمان إلا في كل ما هو قاتم، ومظلم، وفان، ومريض[1].

إن الواقع في الديانة الزرادشتية- وذلك في جانبه الخير- ممثل لوجود

(1) هيجل، محاضرات فى علم الجمال، 2، ص 42 وما بعدها.

أهورامـزدا. ذلك أن كل ما هو مصدر للنماء والحيـاة وكل ما يصون البقاء، متمركز في النور والطهر والنقاء، وبالت إلى في أهورامزدا، ، والحقيقة والحب والعدل، وكل كائن حى، والروح، والغبطة .. إلخ، كل ذلك يعتبره زرادشت مضيئا و إلهيًّا في ذاته، دون تمييز بين ظاهريات الطبيعة وظاهريات الروح، تمامًا مثلما أن النور والصلاح، الصفات الحسية والروحية، تتطابق و تتداخل في أهورامزدا ذاته.

ومن ثم يذهب زرادشـت إلى أن تجـلى الخليقة يعبر عن جوهرية الروح والقوة وجميع أشكال الحركات الحيوية، وذلك بقدر ما تنزع إلى صون ما هو صالـح، و إلى إزالـة ما هو طالح وضار في ذاته، عـلى اعتبار أن ما هو واقعى وصالح لدى الناس والحيوانات والنبات ما هو إلا النور، وحسب درجة هذا الضياء وكميته يرتهن تفاوت تجلى أو سطوع ا لأشياء[1].

لكـن مملكة النور لا تسـتقل وحدها بالعالم عند زرادشـت، و إنما تقف عـلى النقيـض منها مملكة الظلام، وعلى رأسـها أهريمان. و ينتمـي إليها الشر الروحـى والطبيعـى، وبصفـة عامة كل ما هو هدام وسـلبى. غـير أنه غير مسموح لأهريمان إله الشر أن يوسع نفوذه و يبسط سلطانه، حيث إن العالم في مجموعه يسـعى إلى تدمير مملكـة الظلام و إزالتها نهائيًّـا، وتأمين حضور أهورامزدا وسيطرته على كل مناحي الحياة[2].

ووفق هذا التصور لطبيعة الإلهي، تأتى العبادة في الزرادشتية، حيث ينبغى على الإنسـان أن يكرس حياته كلها من أجل مملكة النور، فيعمل على تطهير

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p.301, 304ff.

(2) Ibid., p.301, 304, 312.

جسمه وروحه، و إشاعة الخير حوله، وأن يتعبد بالقول والفكر لأهورامزدا وكل ما هو منبثق عنه، ومحاربة أهريمان وكل نشاط منبثق عنه.

أى أن المجـوسى لا يوجـه صلواته فقط إلى أهورامـزدا، و إنما كذلك إلى جميـع ما انبثق عنه تبعا لدرجته ومقامه مـن الطهارة والصلاح. فبعد الصلاة إلى أهورامزدا يصلى المجوسى إلى «الأمسشسباندات» وهى الانبثاقات الأولى لأهورامزدا والأكثر سـطوعا وتجليًّا، والتى تحيط بعرشه، وتساعده في حكم العالم.

وتسـتهدف الصـلاة التـي توجه إلى تلـك الأرواح السـماوية- خواصها ومهامها بالتحديد، فإذا كانت من الكواكب، فإن الصلاة توجه إليها في زمن ظهورهـا، وترتفع الابتهالات إلى الشـمس نهارا، وتختلـف طبيعة الابتهالات تبعًا لحالة الشمس، من شروق إلى تعامد إلى غروب. ويصلى المجوسى في فترة الضحى لأهورامزدا في المقام الأول حتى يزيد من سـطوعه وتجليه، وعندما يأتى المساء يصلى توسلا لأهورامزدا من أجل أن تتم الشمس مسارها.

وعندمـا جاء الإسـلام نهى عـن الصـلاة في تلك الأوقـات درءًا للتشـبه بالمجوسـية وحرصًـا على التفرد. كـما يوجه المجوس صلواتهـم إلى الأرواح الطاهـرة من السـلف، أيًّا كان الوطـن الذى تسـتوطنه، وخصوصًا إلى روح زرادشت، وزعماء المدن والطبقات الاجتماعية.. ويصلى المجوس كذلك إلى «مترا» إله العدل وقاضى الأموات، ومخصب الأرض والصحارى، والمدافع عن السـلام ضد عوامل الحرب والصراع. ويرفعـون ابتهالاتهم أيضًا إلى مظاهر الطبيعة من حيوانات وأشـجار وجبال.. باسـم أهورا مزدا، تقديرًا لخدماتها للإنسـانية. وتوصى «الزندافسـتا» بإلحاح على وجوب التمرس على فعل الخير

وطهـارة الفكر والقول والعمل، والاقتداء بأهورامزدا وكل الأرواح الطيبة، والسعى إلى تطهير الطبيعة، و إشاعة نور الحياة، من خلال الصدقات، وعيادة المرضى، وغرس النبات، وحفر الآبار... إلخ[1].

إذن فلقد أصبح الإله مع الزرادشتية أكثر تحديدًا فهو الخير، على العكس مـن «براهما» الذى كان بلا تحديد، وعلى عكـس الجوهر عند البوذية الذى كان عدمـا. لكـن لا يزال هـذا الإله أحـادى الجانب، لأن هنـاك إلهًا آخر يناقضه هو أهريمان إله الشر.

وكانت الزرادشتية هي الديانة الرسمية في العهد الساساني في القرن الثالث الميلادي في فارس، لكن كان بجوارها عقائد أخرى تنتشر بدرجات متفاوتة مثـل المانوية، والمزدكيـة، واليهودية، والنصرانية. ولما جاء الإسـلام اعتنقه أغلـب الفـرس. لكن لا يزال ثمة وجود قليل للزرادشـتيين جنوبي خراسـان بإيـران، وبومباي بالهنـد، وبعضهم هاجر إلى الولايـات المتحدة وبريطانية وكندا وأستراليا ونيوزلاندة.

الديانة اليزيدية Yazidi

ديانة شرق أوسطية تمثِّل مزيجًا من عناصر زرادشتية، ومانوية، ويهودية، ومسـيحية ونسـطورية، و إسـلامية. و يوجـد أتباعهـا في العـراق، وتركيا، وسـوريا، وأرمينيـا، والقوقـاز، و إيران. يتحـدث أكثرهم اللغـة الكردية. واعتقد اليزيديون أنّهم خلقوا بشـكل مميز عن بقيّة البشر ويعزلون أنفسهم عن بقيّة المجتمع.

(1) هيجل، محاضرات فى علم الجمال، 2، ص 42 وما بعدها.

وفقًا للاعتقاد اليزدي، هناك سبعة ملائكة يحكمون الكون، خاضعون لإله أعلى. هم عزازيل (طاووس ملك كبير الملائكة)، ودردائيل (شيخ سن)، وإسرافيل (شيخ شمش)، وميكائيل (شيخ أبو بكر)، وعزرائيل (سجادين)، وشمنائيل (شيخ ناسر دين) ونورائيل (شيخ فخر دين).

ويعتقد اليزيديون أن الإله في كل شيء، والأشياء والظواهر والمخلوقات أجزاءٌ منه، وتجسيد لإبداع الذات الإلهية وقدرتها. ولذا يقدسون الكون وظواهره مثل الشمس والقمر والسماء إلخ، ولذا أدرجنا هذه الديانة في منظومة الديانات الطبيعية. وهم يؤمنون أيضًا بتناسخ الأرواح، وأن الروح أزلية وتنتقل بين الأشخاص المتعاقبين.

ويعتقد اليزيديون أن الله قد أعاد عزازيل «طاوس ملك» -بعد توبته من عصيان أمر السجود لآدم- إلى موقعه رئيسًا للملائكة. وهو (ابليس) من وجهة نظر أتباع الديانات الكتابية، وقول اليزيديين بتوبة الشيطان، أكسبهم سمعة غير مستحقة بوصفهم عبدة للشيطان. وفي الموسوعة البريطانية رواية أخرى «أن الإله قد أمر كل الملائكة بأن يسجدوا لآدم، وكان الحكمة من وراء ذلك هي اختبار الملائكة، فقد كان الله قد أخذ عهدًا من الملائكة السبعة بأن لا يسجدوا لغيره. فسجدوا كلهم إلا «طاووس ملك»، رفض ولم يسجد، وعندما سأله الله لماذا لم تكن من الساجدين؟ قال: عندما خلقتنا أمرتنا يا ربنا أن لا نسجد إلا لك، وأنا لم ولن أسجد لغير وجهك الكريم. هنا نجح طاووس ملك في الاختبار وقد كافآه الله بجعله أقرب المخلوقات إليه وأوكل إليه إدارة الكون. وتشبه هذه القصة تلك الواردة في قصة الخلق الكتابية: اليهودية والمسيحية والإسلامية، لذا فقد

تصور خصوم اليزيدية أن «طاووس ملك» هو الشيطان نفسه واعتبروهم عبدة الشيطان».

وقد كان الشّيخ «أدى» قدّيسهم الرئيس، وهو زاهد ظهر في القرن الثاني عشر. ربما يشتقّ اليزيديون اسمهم من «يزيد الأول» (زهاء 645 - 683م)، الذي قد ينتسبون إليه وربما ينحدرون من مؤيديه.

وهم يصلون في اليوم خمس مراتٍ، كما يصومون في العام أكثر من مرة، والشمس هي قبلتهم بوصفها أعظم ما خلقه الإله.

الفصل الثالث

مرحلة الديانات التشبيهية

- الديانة اليونانية.
- الديانة الرومانية.
- الديانات المصرية القديمة.

الفصل الثالث

مرحلة الديانات التشبيهية

في هذه المرحلة يرتقي الوعي إلى ديانات التشـبيه، وفيها يعبد الإنسـان آلهة ذات مواصفات إنسـانية لكنها أعلى قـدرة.. آلهة ذات إرادة تشـبه الإرادة الإنسـانية، لكنها أكـبر من إرادته.. مرتبًا إياها ترتيبًا هرميًّا يقف في أعلاه إلـه أكبر، وظهر هـذا الإله في بعض الديانـات ككبير للعائلـة، وفي أحيانٍ أخرى ككائن يتجلى ويتجسد في آلهة أخرى لكل منها وظيفة واختصاص.

فالعقل في هذه المرحلة يقيس طبيعة الآلهة على طبيعة الإنسـان وإرادته التي تتغير من خير إلى شر، ومن شر إلى خير. ويدفع الخوف خياله لتجسـيد الألوهيـة تجسـيدات شـخصية، وبنـوع من الإسـقاط، يعطى لهـا صفاته، ويسقط عليها رغباته، فيظنها على شكل بشر له قوى عظيمة، حيث يعطيها صفـات بشرية مضخمة من حيث درجة القوة واسـتمرارية البقاء، وبنفس النوع من الإسـقاط كان يعتقد أنه يمكن اسـترضاؤها بوسـائل الاسـترضاء الإنساني رغبة في اجتذاب خيرها واتقاء غضبها. ومن هنا يلجأ إلى الأضاحي والقرابين والنذور. على أن إرضاءها لم يكن هو الهدف، بل كان الهدف هو أن يعيش آمنًا سعيدًا، والآلهة إن رضيت عنه ستحقق له هذا.

إذن يتحـول الوعي في هذه المرحلة بديانات التسلسـل الهرمي للآلهة من التصـور الطبيعي إلى التصور الإنسـاني، وتماثل بنية مجمـع الآلهة بنية الأسرة أو بنيـة الدولة، مثل الديانة الإغريقية القديمـة التي تقول بتعدد الآلهة لكن تجعـل فوقها إلهًـا أكبر هو رب الأربـاب، وهو زيوس. ومثـل بعض الديانة الرومانية، ومن قبلهما تاريخيًّا - لا منطقيًّا- بعض الديانات المصرية القديمة.

الديانة اليونانية

تؤمـن بزيوس رب الأرباب والسـلطة والقانون، الـذى انتصر تمامًا على كل الأقويـاء والعمالقة، وتمكن من السـيطرة على قوى السـموات والأرض ومـا فيهما وما بينهما. وتصالحت الروح مع الطبيعة فى الفن اليوناني حيث تم التعبير عن آلهة اليونان فى صور جسدية حسية، فالروح تجلى فى العمل الفنى، وغدًا للآلهة شـكل البشر وجسـدهم بل وغاياتهم! وتصالح المعنى مع المادة، والعنصر الروحي مع العنصر الحسى، وتجلى الروحى الباطني بتمامه فى المادي الخارجي، وصار الباطني الداخلى معروفًا بتمامه فى الظاهري الخارجى[1].

وهـو محدود الأفـق، ضيق المجـال، تمثل الله عـلى أنه ذو طابع إنسـاني، وظـل يفتقد لعنصر حرية الروح؛ لأنه جعل القدر والضرورة تحكم فى كل الأشياء بما فيها الآلهة[2].

وديانة الإغريـق مليئة بالآلهـة المعروفة بآلهة الأوليمـب، وعددهم اثنا عشر، وهم:

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 333 ff.

(2) Ibid., p. 339, 355.

زيوس كبير الآلهة سيد السماء.

هيرا زوجة زيوس إلهة الزواج.

وأبناؤهما:

أبولون إله الشمس.

أرتميس إلهة الصيد.

أفروديت إلهة الحب.

أثينا إلهة العلم والحكمة والفن.

آرس إله الحرب.

هرمس رسول الإلهة (وهو إله مأخوذ من المصريين القدماء).

ديونيسوس إله الخمر والعنب مقترن بالممارسات الإباحية، وهو ابن زيوس من سيميل امرأة بشرية وهي ابنة كادموس ملك طيبة.

وأيضًا كان معهم أخوة زيوس:

هادس إله الموت والجحيم،

بوسيدون إله الأوقيانوس الذي يعيش في البحار،

هيفستوس إله النار.

وكما رأينا من وظائفهم كان كل إله مختصا بظاهرة كونية، أو ظاهرة إنسانية.

ومن أشهر تلك الآلهة التي لايزال يعرفها الناس في العصور الحديثة

«أفروديت» إلهة الحب التي أحبت أَدُونِيس الشاب الجميل في الأساطير اليونانية الذي صار رمزًا للربيع ونمو المحاصيل.

وغالبًا أخذ الإغريق عقيدة أو أسطورة أفروديت وأدونيس من الفينيقيين والكنعانيين، الذين كانوا يؤمنون بعشتاروت ومحبوبها أدونيس، ثم أخذها الرومان لاحقًا لكن أعطوها اسم فينوس. وأدونيس عند الفينيقيين والكنعانيين هو إله الخصب الذى يموت، ويظل ميتًا ثلاثة أيام، ثم يسترد حياته مرة ثانية. وهكذا فهذه العقيدة تحتوي على فكرة موت الإله وبعثه، وهي مثل أسطورة العنقاء، أحد الجذور التاريخية لعقيدة موت الإله وبعثه من جديد في بعض الديانات الأخرى اللاحقة.

الديانة الرومانية

دين يؤمن بتعدد الآلهة، وهي غالبًا الآلهة اليونانية، مع إعطائها أسماء أخرى، وتغيير وظائفها في بعض الأحيان.

فزيوس سيد السماء أصبح جوبيتر، وهيرا زوجته أصبحت جونو، وأبولون استمر له الاسم نفسه، وأرتميس صارت ديانًا، وأفروديت صارت فينوس، وأثينا صارت مينرفا، وآرس غدا مارس، وهرمس تحول إلى ميركوري، و ديونيسوس تحول إلى باخوس، وبوسيدون تحول إلى نبتون، وهيفستوس تحول إلى فولكان.

وهو دين نفعي، لأن أتباعه ينظرون إلى الآلهة بوصفها وسائل تحقق رغباتهم، وهم يصلون إليها ويعبدونها عندما يحتاجونها ولاسيما فى أوقات الضرورة والحرب[1]. وهو دين سياسي ينظر إلى الدولة بوصفها الغاية

(1) Ibid., p. 385..

القصوى[1]، أما تصوره للإنسان فقد ظل يفتقد لكثير من العناصر الجوهرية، وأهمها الذاتية واللامحدودية.

وقد بلغ اغتراب الإنسان منتهاه فى الدين الروماني، لا لأن الآلهة أصبحت ذات وظائف نفعية للإنسان والدولة، وإنما لأن الإمبراطور أصبح مهيمنًا على كل القوى الإنسانية، وتمركزت فيه كل سلطات الألوهية، وأصبح يملك قدرة قدرية تعسفية أكثر مما تملك الآلهة.

لقد تم تكريم الإمبراطور بوصفه السلطة العليا، وعُظّم كإله، لأنه هذه السلطة اللاعقلية التي تحكم الأفراد. ويعبر جارودى بشكل مكثف عن فكرة هيجل وتوصيفه لهذا الوضع، فيقول:

«فى الإمبراطور تركز وتفرد كل سلطان البشرية المنخلع: كل الإلهي بات محتشدًا في هذا الكائن المحدود، وفى الوقت نفسه، إنه شقاء وألم الفرد الذي جرد من كل كينونته، من كل سلطته، من كل مستقبله»[2].

ومن ثم «أصبحت الثقة عمياء فى قوانين الآلهة الأزلية، ولم تعد تماثيل الآلهة الآن سوى مجرد جثث هامدة فارقتها الحياة، ولم تعد الأناشيد الدينية سوى ألفاظ خاوية زال عنها أى مضمون روحي إيمانى، وخلت موائد الآلهة من أى نزعة روحية، ولم يعد فى استطاعة الألعاب والاحتفالات أن تزود الوعى بذلك الإحساس السعيد بوجود وحدة بين البشر والآلهة. ولقد تحولت نشوة اليقين الذاتى الذى لا يتزعزع - على نحو ما عبر عنه الوعى الرواقى

(1) Ibid., p. 378.

(2) روجيه جارودى، فكر هيجل، ص 238. وهذا أيضًا قدر الإنسان في الأنظمة الديكتاتورية المعاصرة.

بتأكيده لذاته فى جرأة وشجاعة- إلى إحساس قوى بفقدان أى عنصر إلهى فى ضوء سيادة الوعى الشكي المصحوب بقلق حاد .. مما أدى إلى تداعى العالم الأخلاقى»(1).

الديانات المصرية القديمة

أقدم من كل الدينات السابقة، ومرت بكل المراحل، من الطوطمية والإحيائية حتى التوحيد، وفضلنا أن نجعلها في نهاية تلك المجموعتين الطبيعية والتِشبيهية؛ لأن دياناتها القديمة انتهت إلى مرحلة مهدت لظهور التوحيد في الوعي الإنساني، وأول الديانات الكتابية ظهرت فيها.

وهى أقدم الديانات الوضعية(2) نظرًا لقدم الحضارة المصرية ذاتها؛ فقد سبقت بداية التاريخ، حيث يبدأ التاريخ حوالي الألف الثالثة قبل الميلاد مع بداية معرفة الكتابة والقراءة. وعلى وجه التحديد استخدمت الكتابة في مصر القديمة في نحو 3100ق.م. أما قبل معرفة الكتابة فيطلق عليها «ما قبل التاريخ»، ويشار غالبًا إلى أن حضارة مصر سابقة بخمسة آلاف سنة قبل الميلاد، وتفضل المراجع الأجنبية التأريخ لها من سنة 3100ق.م. حتى 30 ق.م. أي تؤرخ لها من بداية معرفة الكتابة، وتنهيها يتحول مصر إلى ولاية رومانية بعد غزو أوغسطس لمصر عام 30ق.م. وانتصاره على أنطوني وكليوباترا.

---

(1) انظر: د. زكريا إبراهيم، هيجل، أو المثالية المطلقة، ص 428.

(2) هي أقدم من كل الديانات السابقة، ومرت بكل المراحل، من الطوطمية والإحيائية حتى التوحيد، وفضلنا أن نجعلها في نهاية تلك المجموعتين الطبيعية والتشِبيهية؛ لأن دياناتها القديمة انتهت إلى مرحلة مهدت لظهور التوحيد في الوعي الإنساني، وأول الديانات الكتابية ظهرت فيها.

في حين أن مؤرخي ما قبل التاريخ يرون أن مصر قد شهدت الحضارة منذ ما يزيد على المليون سنة. ويستدلون على ذلك باكتشاف مواقع من المرحلة الثانية من العصر الحجري القديم الأسفل أو الأقدم. وطبعًا هناك آثار تدل على حياة ونشاط للإنسان قبل ذلك في مصر منذ ثلاثة ملايين سنة، لكنها لا تدل على وجود الحضارة.

وكانت في مراحلها الأولى سماوية، فمن المحتمل أن النبي إدريس مصري ولد في منف[1]. وبعض الروايات العربية تقول إن مصر نسبة إلى مصر بن حام الذي نزل بها بعد الطوفان داعيًا إلى التوحيد[2]. كما عرفت مصر التوحيد مع أخناتون، وموسى، ويوسف الذي تولى وزارة خزانتها. بل إن التوحيد لم يكن غريبًا على بعض دياناتها بالغة القدم، وإن كان توحيدًا مشوبًا بنزعة طبيعية. ولهذه الأسباب -رغم سبق الحضارة المصرية على حضارات الأديان السابقة أعلاه- أردنا أن نضعها قبل الأديان السماوية؛ باعتبارها ممهدة، أو باعتبار أن البيئة المصرية ذاتها شهدت ظهور بعض أنبياء التوحيد، مثل إدريس، وموسى، وهارون، ويوسف، كما أقام بها لفترات متفاوتة بعض أنبياء التوحيد، مثل إبراهيم، ويعقوب، وعيسى.

ومن المهم التأكيد أن الديانة التي سادت مصر القديمة لم تكن ديانة واحدة، وإنما ديانات متعددة تتابعت على مر التاريخ القديم، ولقد بلغ تنوعها درجة التناقض الجذري بالتناظر مع التبدلات والتحولات السياسية العميقة التي كانت تحدث آنذاك، وأسرع شاهد يتوارد إلى الذهن في هذا

(1) عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء، ص25.
(2) المرجع السابق ص 26..

الصـدد هو ذلك الـصراع بين أخناتون و إلهـه آتون من جهـة وكهنة آمون وآلهتهم من جهة أخرى.

ومـن المعروف أن بعض ديانات قدمـاء المصريين كانت تقوم على عبادة الحيوانـات، وهـذا دليل على اتحـاد الروحى بالطبيعى عنـد المؤمنين بها، لأن الحيوان يشـتمل على دائـرتى الطبيعة الحيـة والروح الغامضـة التى لا تزال منغلقـة على ذاتهـا، ولقد تصور بعـض قدماء المصريين أن فى عـالم الحيوان الـشيء الباطن وما هو غير قابـل للإدراك، ومن ثم فإن عبـادة الحيوان تدلل عـلى ارتبـاط الروحى والطبيعـى، حيث إن الحيوان مشـتمل عـلى الجانبين. ولقـد تحولت أشـكال الحيوانات إلى رموز، فالصقر رمـز التنبؤ، وأبيس رمز الفيضان، والخنفساء رمز التوالد والنشوء[1].

ولكن إذا كان بعض قدماء المصريين قد عبدوا مظاهر الطبيعة، فإنهم قد أعطوها معنى روحيًّا، فالنيل رمز الحياة، والشمس رمز العطاء.

ومن أشـهر الديانـات المصرية ديانـة أوزوريس التـي انتشرت خارج حدود مصر أيضًا ووصلت إلى أوروبا. وتروى تواريخ الأسـاطير المصرية أن أوزوريس قتله أخوه «سـت» ليستولي على عرشه، ولكن إيزيس زوجة أوزوريس كانت سـاحرة كبرى، نجحت فى أن تلقح نفسها من أوزوريس الميت، ثم أنجبت حورس الذي حارب عمه «سـت» وانتصر عليه، واسـترد العرش السـليب. وقد اعتبر المصريون القدماء «سـت» إلهًا للشر والانتقام، عـلى نقيض أخيـه أوزوريس إله الخـير والمحبة، وكان «سـت» هو المعبود القومـى للصعيد، وعاصمته أمبوس، وكان حيوانـه المقدس كلبًا بريًّا، وكان

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 322-3.

رمزه القوة والبأس والعواصف والرعود. ويقع هيجل في خطأ تاريخي آخر بخصوص الأسطورة نفسها إذ يذكر في «محاضرات فى علم الجمال» أن: «أوزوريس يُحبل به، ثم يولد، ثم يقتله إعصار»[1]!!

لكن ماذا عن ادعاء بعض الفراعنة الربوبية؟

كلمة فرعون مكونة من لفظين معناهما البيت الكبير، وقد أطلقت على ملوك مصر في الفترة بين 1554 و 1304ق.م. وأشاع الملوك بمساعدة الكهنة أن الملوك الفراعنة هم تجسيدات أرضية بشرية للإله حورس ابن أوزوريس وإيزيس. وكأن فكرة تجسد الإلهي في البشري بدأت بالتجسد في الملوك، ثم تحولت بعد ذلك إلى أشخاص من خارج السلالات الملكية في ديانات أخرى!

وعبد المصريون عديدًا من الآلهة في عصورهم المختلفة، وأحيانًا في عصر واحد. وكان رع إله الشمس إلها أساسيًّا لفترة طويلة في الحضارة المصرية القديمة. وكذلك آمون إله الشمس. وفي وقت لاحق تم دمج آمون برع، وصارا آمون ـ رع إلهًا رئيسيًّا! وكان معبده في الكرنك أكبر المعابد في مصر كلها. ومن الآلهة أيضًا الإله خنوم في فيَلة (الفنتين)، والإله بتاح في ممفيس، وتحوت إله الحكمة في هيرموبولس. كما عبدوا بعض الإلهات، مثل رَنُوتَتْ إلهة الحصاد. وكانت إيزيس من أهم الإلهات حسب الأسطورة السابقة أعلاه.

والمصريون هم أول مكتشف لخلود الروح الفردية، ولا مانع إطلاقًا من

(1) هيجل، محاضرات فى علم الجمال، 2، ص 87.

مجيئها من ديانة إدريس (أو تحوت أو أو هرمس)، ومعها اكتشفوا الضمير، وكانت فكرة الحساب الأخروي رائعة؛ فالحساب هنا فردي وليس جماعيًا، ويكون بعد الموت وليس هناك يوم للحساب الجماعي (يوم القيامة). حيث تبين نصوص كتاب الموتى (أقدم الكتب الدينية التي وصلت إلينا) رحلة الروح بعد الموت إلى مملكة أوزوريس، حيث تتم محاكمة الميت وحسابه عن أعماله، ووزن قلبه في ميزان العدالة، فيوضع في كفة، وفي الكفة الأخرى توضع ريشة، فإذا حدث تعادل بين الكفتين، سُمح له بالانضمام إلى مملكة الخلود/مملكة أوزوريس، وإذا لم تتوازن الكفتان التقمته ملتهمة الموتى «عممت» فيتلاشى إلى الأبد، ويكون العدم مصيره[1].

وبمعرفة المصريين لخلود الروح الفردية، مهدوا الطريق أمام تحرر الوعي، وإن لم يفلحوا في تخطي عتبة مملكة حرية الروح[2]؛ لارتباط عقائدهم بالطبيعة، وعلى سبيل المثال نجد ديانة هليوبولس المصرية(ديانة عبادة الشمس)، تؤمن بالبعث والخلود، وترمز له بطائر العنقاء Phoenix، وهو طائر أسطوري يحترق ذاتيًا ثم ينبعث مرة أخرى من رماده، أى أنه يتضمن سلبه، ومن ثم تشتمل الفكرة الإلهية فى داخلها على «الآخر» وعبر ذلك «الآخر» تعود مرة أخرى إلى ذاتها[3]. وهو في ديانة هليوبولس

(1) كتاب الموتى، ترجمه عن الهيروغليفية: السير والس بدج، وعن الإنجليزية د.فيليب عطية، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1988. ص 195-194، وص 267.

(2) Hegel, Vorlesungen uber die Philosophie der Religion,2, S.520.

قارن: هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، 2، ص 209. ومحاضرات فى علم الجمال، 2، ص 83.

(3) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 309,314.

- Werke, 16,s. 408.

المصرية(ديانة عبادة الشمس) رمز للشمس التي تزول كل مساء، وتعود من جديد في صباح اليوم التالي. وربما يكون هو طائر البينو الشبيه باللقلق عند قدماء المصريين.

ومن المحتمل أن الفينيقيين والإغريق والعرب القدماء أخذوا عقيدة العنقاء من المصريين القدماء. وهي أحد جذور عقيدة موت الإله وبعثه من جديد في بعض الديانات الأخرى.

وأود أن أقف قليلًا عند الهرمسية لأن منشأها غالبًا مصري، خصوصًا إذا ما ربطنا بين إدريس وأخنوخ وتحوت وهرمس على أنهم في الأصل شخصية واحدة، وهذا أمر محتمل. فثمة رأي يقول إن هرمس مصري[1]، بينما ترى بعض المصادر العربية وجود تطابق بين هرمس وإدريس النبي[2]. وفي رواية عن ابن عباس قال: أول نبي بعث في الأرض بعد آدم إدريس وهو أخنوخ[3]. ويرى آخرون أن الإله المصري تحوت، هو مؤلف تلك الكشوف الفلسفية. وليس في القرآن أو الحديث الصحيح، ما يدل أو ينفي أن إدريس هو هرمس أو أخنوخ أو تحوت.

وسواء أكان هرمس هو إدريس أم أخنوخ أم تحوت، فهذا يسير بنا نحو تأكيد احتمالية نشأته المصرية. خصوصًا أن كثيرًا من أوصاف تلك الشخصيات تتقاطع بشكل أساسي، مثل حامل الحكمة وحارسها، وكاتب الآلهة، وأول من

---

(1) البيروني، الآثار الباقية عن القرون الخالية، مصر، بدون تاريخ، ص205.

(2) أبو الوفا المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، تحقيق د. عبدالرحمن بدوي، 1980، ص7.

(3) الطبقات الكبرى ج: 1 ص: 40.

خـط بالقلم وقطع الثيـاب وخاطها. وقد جعلت المراجـع العربية القديمة من هرمـس أول من تكلم في الصنعـة (=الكيمياء) وله في ذلك عدة كتب، ووقف على عمل الطلسـميات وله في ذلك كتب كثيرة.[1] كما أنه «أول من اسـتخرج الحكمـة وعلم النجـوم، فإن الله عز وجل أفهمـه أسرار الفلك وتركيبه ونقط اجتماع الكواكب فيه وأفهمه عدد السنين والحساب»[2].

ويقال إن هرمس هو المؤلف للكتب المعروفة بالكتب الهرمسـية، وعلى الأخص للمجموعة التي تعرف باسم الأول منها «بوامندريس»[3].

وفي بدايتهـا كانت الهرمسـية دينًـا ثم تحولت إلى تيـار غنوصي (عرفاني) فلسفي يجمع بين مزيج من التصورات المصرية والفارسية واليونانية. حيث يمكـن القـول إن الآراء الفلسـفية الـواردة في الكتب الهرمسـية هي خليط غريـب من الأفـكار الفيثاغورثيـة، والأفلاطونيـة، والرواقيـة، والفيزياء الأرسطية، والتنجيم الكلداني، وغيرها. ويزعم أصحاب هذه الكتابات أنهم ينطقون عن وحي إلهي وأن هدفهم هو خلاص الإنسان، ويقررون أنه على قمة الوجود يقوم الله، وهو لا يمكن معرفته ولا وصفه[4].

والإلهيـات الهرمسـية في شـكلها الأخير، (وطبعًـا هنا نبتعـد عن عقيدة إدريس التوحيدية)، تقول بإلهين اثنين أحدهما مسخر للآخر:

1- الإلـه المتعـالي الـذي لا يصـدق عليه وصـف ولا تدركـه العقول ولا

(1) ابن النديم، الفهرست، تحقيق غوستاف فلوغل، لا يبزيغ، 1871، ص 351 - 353.
(2) القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، لا يبزيغ، 1903، ص3.
(3) جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، ص648.
(4) انظر: د. عبدالرحمن بدوي، موسوعة الفلاسفة، جـ2، ص538.

الأبصـار، وبالتـالي فهو لا يعرف إلا بالسـلب: أي أنه لا يوصـف إيجابًا، بل سـلبًا، بمعنى سـلب أية صفة عنه، لأن أية صفة مأخـوذة من العالم لا تصلح للانطباق عليه، فهو فوق كل شيء، إنه منزه تمام التنزيه عن أية مشابهة بينه وبين أي شيء آخر في العالم. لا يهتم بشيءون الكون، ولا يدخل في علمه أي شيء منه لأن الكـون وما فيه محفوف بالنقص، وهذا الإله منزه عن الدخول في أية علاقة مع ما هو ناقص، ولذلك كان من غير الممكن التوصل إلى معرفته عن طريق تأمل الكون ونظامه، أي عن طريق العقل والحواس(1).

2- الإله الخالق الصانع:

هو الذي صنع العالم ولذلك فهو يتجلى فيه، يمكن إدراكه والتعرف عليه بتأمل الكون ونظامه من أجل ذلك يقال إنه في كل مكان، أينما يتجه الإنسان ببصره يجده، فكل شيء شاهد عليه.

وفي هـذا المعنى ورد في نص هرمسي ما يلي: (إذا أردت أن ترى الله فانظر إلى الشـمس، إلى حركة القمر، إلى تناسـق النجوم، واسأل نفسك: من يحفظ النظـام في كل ذلك). ويخاطب نص آخر أحد المريدين قائلًا: (هل تقول إن اللـه لا تدركه الأبصار؟ لا تفه بمثل هذا الكلام، فمن هو أظهر من الله؟ إنه لم يخلق كل شيء إلا من أجل أن يريك نفسه في جميع مخلوقاته)(2).

(1) انظر: محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ص176 - 177.

(2) مقتبس عن: المصدر السابق، ص177.

الفصل الرابع

مرحلة الأديان المتعالية

- ❐ الديانة اليهودية.
- ❐ الديانة المسيحية.
- ❐ الدين الإسلامي.

الفصل الرابع

مرحلة الأديان المتعالية

> العقل يبحث عن الوحدة، والوحدة لا توجد في المحسوس والعيني والنهائي، بل توجد في المجرد واللانهائي.
>
> هـذه العبـارة تلخـص منطـق تاريـخ العلـم الطبيعـي والرياضي، وتفسر أيضًا منطق تاريخ الوعي الديني.

فبعد أن بدأ العقل الديني رحلته من مستوى «التصور الطبيعي» للإلوهية، دخل في مستوى «التصور الإنساني» لها، ثم تجاوز هذا المستوى إلى «التصور التوحيدي المتعالي» للإلوهية والتحرر تدريجيًّا من بقايا الطبيعي والإنسـاني ومن بقايا التعديدة والكثرة. وهذه هي المرحلة الثالثة التي يرتقي فيها الوعي إلى أديـان التعالي (أديان التوحيـد أو الوحدة). وداخل أديان التعالي نفسـها يرتقي الديـن من «التوحيد غير الخالص» إلى «التوحيد الخالص»، ومن الإله القومي(نسـبة إلى القـوم) إلى الإله العالمـي، ومن التوحيد المعقـد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

ويوجـد نوع مـن التوازي بـين تحولات الوعـي الديني وتحـولات منطق الاسـتدلال العقلي؛ ذلك أن تحول الوعي من الأديان الجزئية والغامضة والتي لا يـزال فيها خلط بين الإلهي والإنسـاني، إلى ديـن التوحيد الكلي والواضح

والألوهيـة المتعاليـة المنزهـة، أي الدين الـذي يمثل الطور الملائم لإنسـانية ناضجـة- يوازيه تحـول من نوع آخر هو التحول في منطق الاسـتدلال، من «منطق الأسـطورة» إلى «منطـق العقل»، ومن «منطق الحـس» إلى «منطق البرهـان»، ومـن «الاسـتدلال بخـوارق الطبيعـة» إلى «الاسـتدلال بنظـام الطبيعة»، ومن «منطق الحواة» إلى «منطق عدم التناقض»؛ ومن «المعجزات الحسـية» إلى «المعجـزة البيانيـة»، ومن «المعجـزات المؤقتـة» إلى «المعجزة المسـتمرة»، ومن الكتاب الذي يلتمس دليلًا من «خارجه» إلى الكتاب الذي يلتمس دليـلًا من «داخله»، ومـن «توحيد غامض» يعتمد على التسـليم إلى «توحيد بسـيط» مستند إلى الاستدلال البرهاني، ومن منطق «آمن ثم تعقل» إلى منطـق «تعقل ثم آمن». وتلخص عملية التحول هذه ثلاث ديانات، هي: اليهودية والمسيحية والإسلام.

الديانة اليهودية

نشـأت اليهوديـة في الحضـارة المصرية، والوعـي الديني عنـد العبرانيين مسبوق بالوعي الديني عند المصريين.

تؤمن اليهودية بالله بوصفه حاكمًا زمنيًّا للشعب المختار الذي هو شعب اليهود فقط، وليس ربًا لباقي الأمم والشـعوب، حيث إنهم يعتبرون أنفسـهم أسيادًا للعالم الذي لا تعدو طوائفه أن تكون خادمة لهم! والإله الزمني هذا رب الشـعب اليهودي وحده، لأنه اختاره ليكون له إلهًا يختصه بفضله وحبه ورعايته، أما باقى شعوب الأرض فهي خارجة عن ملكوت الله، وهي تدخل في نطاق سيطرة الأرواح والملائكة.

ونظـرًا لأن اليهوديـة تؤمن بأن الإلـه الواحد ذا الجلال هو إله الشـعب اليهـودي فقط، فإنهـا ديانة مانعـة على نحو مطلـق[1]. وهـم إذ اعتقدوا أن الإلـه اليهودي «يهوه» إلـه خاص بهم، لم يسـتطيعوا أن يتصوروا أن مفهوم الألوهية أكثر اتسـاعًا من أن يكون خاصًّا بشـعب دون شـعب، أو بجنس دون جنس، ولـذا فإن اليهودية تفتقر لمفهـوم «رب العالمين»، وقد أخرجت من دائرتها سـائر أفراد النوع الإنسـاني، ولم تسـمح بدخـول أحد من غير جنسـهم إلى ملتهم، ونظرت إلى أفرادها باعتبارهم «شـعبًا خاصًّا تم اختياره من قبل الله»[2].

وقد دفع هذا الموقف الأناني المستحوذ على الألوهية-إن صح التعبير- بعض الفلاسفة إلى تفضيل ديانة الشرك على توحيد طفولي مثل الذي ظهر في اليهودية المحرفة، فقد ذهب الفيلسـوف الفرنسي شـارل رنوفييـه (1815 - 1903)، في مفتتح حياتـه الفكرية، تحت تأثير صديقه لوى مينـار، مؤلف «أحلام وثنى متصوف»، إلى أن دين تعدد الآلهة أفضل بسبب تفوقه الأخلاقي على المذهب التوحيدي ذي الطابع القومي والحصري، نظير مذهب اليهود في التوحيد»[3].

فمذهـب اليهـود في التوحيد خاص بقـوم معينين هم اليهـود، لأن اليهود يعتقدون أن دينهم مقصور عليهم ومحصور في قومهم، ومن هنا فهو ذو طابع قومي حصري، وليس ذا طابع عالمي يتسع لكل القوميات.

---

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 371-2.

(2) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone., P. 117.

(3) اميل برهييه، الفلسفة الحديثة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1987، ص84-83. و د. مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة دار قباء، 1999، ص 662. ود.عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1ص525.

وربما ظن رنوفييه -تحت تأثير مينار- أن أي مذهب توحيدي لابد أن يكون قوميًّا وحصريًّا؛ لأنه لم يعرف من الأديان التوحيدية سوى اليهودية المحرفة، ولو كان اطلع على الإسلام لتبين له أنه دين توحيدي عالمي لكل القوميات والأجناس، وليس دينًا قوميًّا يخص قومًا دون سائر الأقوام، كما أنه ليس دينًا محصورًا أو مقصورًا على أمة دون أمة؛فأي شخص يمكنه أن يعتنق الإسلام، عكس اليهودية التي لا تسمح لغير بني إسرائيل باعتناق اليهودية، ويشترطون في اليهودي أن يكون من أم يهودية على الأقل!

ومع ذلك فقد آمنت اليهودية بالله ذى الجلال والسمو، خالق الطبيعة وسيدها والأساس الأول والمطلق[1]. وتصور اليهودية الله متجردًا من الشكل ولا ماهية له سوى الماهية الروحية المحض، بالتعارض مع العالم والطبيعة، وتعتق الروحى من كل رباط له بالحسى والطبيعى، وتحرره من قيود الوجود المتناهى، وقدمت المثال النموذجى للجليل، فلأول مرة بالفعل تختفى فكرة التناسل، فكرة الولادة الطبيعية، لتحل محلها فكرة الخلق من قبل قوة روحية[2] «قال الله للنور: كن، فكان!». ولا ريب فى أن الرب السيد، الجوهر الواحد، يتظاهر للخارج، لكن تظاهره يأتى فى منتهى النقاء، لا جسديًّا: إنه الكلمة المعبرة عن المفكر بوصفه قوة روحية، بأمرها يسقط للحال كل ما هو موجود فى حال من طاعة خرساء، بيد أن الله لا ينتقل إلى هذا العالم المخلوق وكأنه بالفعل واقعة، بل يبقى فى وحدته المتوحدة، من دون أن تتولد عن هذا الانفصال ثنائية حقيقية، فما هو خارجى هو صنيعه الذى لا يتمتع بأى استقلال عنه، وهو لا يوجد إلا ليكون شاهدًا على

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, p. 365

(2) Ibid., p. 360-1.

حكمته ورأفته وعدله، وليس الواحد حاضرًا فى أشـياء الطبيعة، لكن أشياء الطبيعـة هذه ما هى إلا أعراض عاجزة، وأقصى ما فى مسـتطاعها أن تنم عن ظاهر الماهية، بدل أن تكون تجسدها الحقيقى، وما دام الله الواحد مفصولًا عـلى هـذا النحو عن عـالم الظواهـر العينية ومثبتًـا فى ذاته، ومـادام العالم الخارجـى، من جهته، متعينًا على هـذا النحو كعالم متناهٍ وثانوى المنزلة، فإن عالم الطبيعة وعالم الإنسان يظهران للمرة الأولى فارغين من الألوهية[1].

لكن من الملاحـظ أن هذا الإله لا يطلب - رغم الوصايا العشر - إصلاح النية الباطنة، وكل مـا يؤكد عليه هو مجرد الالتزام الظاهري بالأوامر. ومن ثـم فإن اليهودية تفتقر إلى أهم تصور ديني، «لأن الإله الذي يرغب فقط في طاعة الأوامر التي لا تحسـن مطلقًا من النية الأخلاقية كما هو مطلوب، هو في الواقـع بعد كل هذا، ليـس هو الكائن الأخلاقي الذي نحتاج لتصوره من أجل الدين»[2].

وكل الأوامـر والنواهـي في التشريـع اليهـودي لا تتعـدى كونها قوانين إلزامية بأفعال خارجية، غير مسـتندة إلى مفهوم النية الأخلاقية الباطنة. ولا شـك أن الوصايا العشر في التوراة[3] تتمتع بقيمة أخلاقية ما، بيد أنها لا تزال

(1) قارن:هيجل، محاضرات فى فلسفة التاريخ، 2، ص 182. وهيجل، محاضرات فى علم الجمال، 2، ص 110.

(2) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone, PP. 117 - 8.

(3) خروج 20: 3 - 17. وهذا النص فى شكله الحالى لا يمكن أن يعود - من وجهة نظر علم النقد التاريخى - لعصر موسى، غير أن أهم الأوامر فيه تعكس بالتأكيد الروحية اليهودية البدائية. قارن ميرسيا الياد، تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة عبد الهادى عباس، سوريا، دار دمشق، 1987 جـ 1، ص 222 وما بعدها.

مفتقــرة إلى النية الباطنة. وما يوجـد في اليهودية من مبادئ أخلاقية، لم يأت من اليهودية الصميمة، لأنها انتقلت إليها في العصر الهليني وما بعده.

واليهودية بعد تحريفها لا تخرج عن أن تكون دولة سياسية دنيوية لشعب تجمعـه الرابطـة العرقيـة[1]. والطبقة الكهنوتيـة اللاهوتية تدعى اسـتمداد تعاليمهـا من الإله. لكن هـذا الإله الذي يسـتمدون تعاليمهم منه يتصورنه على أنه حاكم زمني لا يعمل من خلال ضمير ولا يسيطر على الضمير[2].

ومـن الثابت الآن في النقد التاريخى للكتب المقدسـة أن كتب اليهود من أكـثر الكتب تعرضًـا للتحريف والزيـادة والتبديل والحـذف عبر عصور مختلفة، ورواياته مليئة بالتناقض. ولن نستدل هنا بابن حزم في كتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»؛ بل نستدل بسبينوزا في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسة».

ومن الأدلة على تناقضات كتبهم المقدسـة هو - كـما يبين النقد التاريخى المقـارن - هـو أن موقـف اليهودية - كـما وصلت إلينا في العـصر الحديث - مـن مفاهيم اللـه والآخرة والمبـادئ الأخلاقيـة، يوجد به كثـير من اللبس والتضارب، وعلى سـبيل المثال فإن موقفها من الآخرة غامض ويثير كثيرًا من التضارب حتى بين الفرق اليهودية ذاتها.

ففـي حين تنكـر فرقة الصدوقيـين القيامة والثواب والعقـاب في الآخرة ذاهبـة إلى أن النفس تموت مع الجسـد[3]، فإن فرقة الفريسـيين تؤمن بخلود

(1) Kant, Religion Within the Limits of Reason alone, PP. 116.

(2) Ibid.

(3) متى 2: 23 - 33، وأعمال الرسل 23 - 5.

النفس وقيامة الجسد ووجود الأرواح[1]، ومكافأة الإنسان ومعاقبته في الآخرة بحسب صلاح حياته الأرضية أو فسادها. ويسير في هذا الاتجاه نفسه تلك الطائفة التي أصدرت كتاب أخنوخ (وقد تكون الأسينية القديمة). على أنه وإن فسرت بعض الطوائف اليهودية القيامة تفسيرًا ماديًّا، إلا أن كتاب أخنوخ يقدم لنا عرضًا فيه الكثير من الروحانية، فعندما تقوم أنفس الموتى من الجحيم، لتعود إلى الحياة، فإنها ستدخل في الكون الذي تغير والذي يحفظه الله للعالم الآتي. وهذا هو المفهوم الذي سيقدمه إنجيل متى فيما بعد: «في القيامة سيكونون كالملائكة في السماء»[2].

ومن الواضح أن كلا الموقفين من الآخرة، يجد سنده من العهد الجديد وليس العهد القديم، لكن ليس معنى هذا أن العهد القديم قد ضرب صفحًا عن المسألة أو أن له موقفًا واضحًا محددًا. فرواياته تتناقض حول مسألة جوهرية في العقيدة لا تحتمل مثل هذا التناقض!

أما النصوص التي تؤيد البعث والقيامة، فهي كثيرة، حيث جاء في سفر دانيال: «وكثير من الراقدين في تراب الأرض يستيقظون، هؤلاء إلى الحياة الأبدية وهؤلاء إلى العار للازدراء الأبدى»[3].

وفي سفر أشعياء: «تحيا أمواتك تقوم الجثث»[4].

كما تظهر عقيدة القيامة والإيمان بالثواب والعقاب ضمنًا في سفر

---

(1) أعمال الرسل 23: 8.

(2) متى 22: 30.

(3) سفر دانيال 12: 2.

(4) سفر أشعياء: 26: 19.

أيـوب[1]. وفي المزامـير حيث يتم التعبير عن رجاء الحيـاة الآتية مع الله وفي حضرته[2].

وكـما يقول الأب كزافييه ليون دوفر اليسـوعى، فإن صورة القيامة التي يسـتخدمها حزقيال وأشـعياء يجـب أن تفهم فهـمًا واقعيًّا: إن الله سـيجعل الأمـوات يصعدون من الجحيم لكي يشـتركوا في الملكـوت[3]. ومع ذلك فإن الحياة الجديدة التي سـيدخلون فيها، لن تكون شـبيهة بحياة العالم الحاضر: إنها سـتكون حيـاة ذات طبيعة متجليـة[4]. وذلك هو الرجـاء - كما جاء في المكابيين[5]- الذي يسـاند الشهداء في وسـط محنتهم، فقد تنتزع منهم الحياة الجسـدية، إلا أن اللـه الـذي يخلـق، هو أيضًـا الذي يقيـم[6]. وأما بالنسـبة لـلأشرار، بالعكس، فلن تكون هناك قيامة للحياة[7]. هذا مع أن نص دانيال يشير إلى قيامة الأشرار للعار والازدراء الأبدي!.

وتتعارض الآيات السـابقة بوضوح مع الاتجاه العقائدى في سـفر الجامعة

(1) سفر أيوب 19: 25 - 27.

(2) المزامير (مثلاً: 16: 9 - 11، 17، 15، 49: 15، 73: 24).

(3) الأب كزافييه ليون دوفور اليسوعى، معجم اللاهوت الكتابى، بيروت، دار المشرق، 1986، ص 644.

(4) دانيال 12: 13.

(5) أسفار المكابيين موجودة في الترجمة السبعينية، وهي النسخة اليونانية وتحتوي على 14 سفر زيادة على النسخة العبرية، وأسفار المكابيين غير موجودة في النسخة العربية المعتمدة على النسخة العبرية. وتزيد الكاثوليكية على العهد القديم بعض الأسفار منها المكابيين.

(6) 2 مكابيين: 7: 9 و 11 و 22، 14: 46.

(7) مكابيين 7: 14.

الـذي يؤكد عقيدة الفناء و إنـكار اليوم الآخر، يقـول: «اذهب كل خبزك بفـرح واشرب خمـرك بقلب طيب لأن الله منذ زمـان قد رضى عملك. لتكن ثيابك في كل حين بيضاء ولا يعوز رأسـك الدهن... كل ما تجده يدك لتفعله فاعله بقوتك لأنه ليس من عمل ولا اختراع ولا معرفة ولا حكمة في الهاوية التي أنت ذاهب إليها»(1).

والموت الذي ليس بعده بعث ليس مسـئولية الله، بل مسـئولية الإنسـان، وجـاء نتيجة وقوعه في الخطيئة. فقد خلق الله الإنسـان لكي يحيا لا ليموت، وحذره من الخطأ الذي إن وقع فيه كان جزاؤه الموت، وقال له: « وأما شجرة معرفـة الخير والـشر فلا تـأكل منها «، لكن توجد شـكرة أخـرى بجانب شجرة المعرفة في جنة عدن هي شجرة الحياة، ولم يكن ثمة تحريم إلهي يدور حولها، إنها لا تؤدى دورًا في قصة السقوط ذاتها، لكن الإنسان طرد من جنة عدن لأن شـجرة الحياة موجودة هناك وكان بوسـعه أن يستعيد الخلود بأكل ثمارها. ويورد فريزر Frazer فرضًا يفسر به سـبب وجود مثل هذه الشجرة بجانـب شـجرة المعرفة، فالإنسـان يظهر في القصة الأصليـة - التي قصد بها تفسـير فنائـه - وقد خلق غير فإن وغير خالد، ثم أتيـح له الخيار بين ثمار أي من الشجرتين، وإذ تضلله الحية يقوم باختيار شجرة المعرفة التي هي بالفعل شجرة الموت(2).

(1) سفر الجامعة 9: 7 و 10.

(2) سير جيمس فريزر، الفولكلور فى العهد القديم، نيويورك، تودور، 1923، ص 15 - 19. وله ترجمة باللغة العربية قامت بها د. نبيلة إبراهيم، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب. وقارن جاك شورون، الموت فى الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبدالفتاح، الكويت، عالم المعرفة، 1984م، ص 89.

إذن فحسب هذه الرواية يكون الموت الذي لا يعقبه بعث، من مسئولية الإنسان الخاصة، ونتيجة خطأ ارتكبه.

لكن هل تنهي المسألة عند هذا الحد بوجود أنواع ثلاثة من التناقض، حيث تشير بعض النصوص إلى بعث وحساب للجميع الاختيار منهم والأشرار، بينما تشير نصوص أخرى إلى بعث للأخيار فقط، في حين تشير نصوص ثالثة إلى فناء تم؟

لا .. فقد شقت عقيدة تناسخ الأرواح - كما يقول جاك شورون[1] - طريقها كذلك إلى اليهودية، مع أن الفلاسفة اليهود قد هاجموها بصفة عامة. وهي تظهر في مذهب القبالة Cabala[2]، وجاءت بأسلوب منتظم في كتاب الزهر Zohar.

وعندما تأثر فلاسفة اليهود بالفلسفة اليونانية، ومن بعدها الفلسفة الإسلامية، قال موسى بن ميمون بخلود الروح دون الجسد زاعمًا أن هذا هو جوهر عقيدة البعث في العهد القديم، ولم يكن الخلود عنده إلا لأرواح الصفوة العاقلة فقط. وهذا حسب ما قاله جيلسون[3]. لكن يلاحظ أن ابن ميمون ذهب في «دلالة الحائرين» إلى أن كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما

(1) جاك شورون، الموت فى الفكر الغربى، ص 90.

(2) القبالة: هي فرقة يهودية صوفية تؤمن بالمعاني الباطنية في الكتاب المقدس، خصوصًا في أسفار التوراة.فهي تؤمن بأن لها معاني ظاهرة ومعاني باطنة خفية، وهذه الأخيرة هي المعاني الحق. وتؤمن هذه الفرقة بالسحر والتنجيم، وهي عبارة عن تلفيق من الغنوصية والمشائية والأفلاطونية المحدثة وعلم الكلام.

(3) Gilson, History Of Christian Philosophy in the Middle Ages, New York, Randam House, 1955, P. 230.

يلحقهـا الفسـاد من جهة مادتها لا غير، أما من جهـة الصورة وباعتبار ذات الصورة، فلا يلحقها فساد، بل هي باقية[1].

وهكـذا نرى أن المسـألة الآخرة في كتـب اليهود مليئـة باللبس كما أنها مليئة بالتناقض.

وإذا ما انتقلنا إلى تسجيل تحفظ جديد نجد أن مفهوم العبادة في اليهودية من أكـثر المفاهيم إثارة للبس، لأن العبادة اليهودية لم يكن لها شـكل محدد ثابـت في كل العصـور، إذ تعرضـت لتغـير وتبـدل مسـتمرين في كثير من المراحـل التاريخية المتقدمة والمتأخرة. وعلى سـبيل المثال فـإن غير قليل من عباداتهم وشرائعهم ترجع إلى زمن الأسر ببابل، وثمة دراسـات عديدة تقارن بـين معتقدات وشرائع ما بين النهرين وبين اليهودية. وفي العصر الإسـلامي دخلت على اليهودية كثير من الشـعائر الإسلامية، ولقد أفاض في ذلك نفتالى فيدر في كتابه «تأثير الإسـلام في العبادة اليهودية» إفاضة مدعمة بالنصوص والأدلة التاريخية[2].

وإذا كانـت ثمة دلالات كثيرة لما تعرضـت له عبادات اليهودية من تبدل وتغير، فإن الدلالة التي يلزم تسـجيلها هنـا من بين تلك الدلالات هي غياب المصداقيـة والأصالـة التـي لابد من توافرهـا في أي معتقـد أو شرعة دينية. وفي النهاية نؤكد أن التحليل السـابق يصدق على اليهودية بعد موسى، وليس عـلى اليهوديـة الموسـوية، لأن اليهوديـة الموسـوية بعيدة عن هـذا الحكم،

(1) موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، عارضه بأصوله العربية والعبرية د. حسين آتاى، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص 483.

(2) Naphtali Wieder, Islamic Influences on the Jewish Worship, Oxford, East and West.

ولا سيما إذا وضعنا في حسابنا الرواية القرآنية التي تفرق بشكل حاسم بين اليهودية كدين دعا إليه موسى وبين الشعب الإسرائيلي الذي لم يغير اليهودية فحسب بعد موسى، بل حاول الضغط على موسى وهارون من أجل الاقتباس من شعائر الأمم الأخرى، وهو ما قاومه موسى بحسم. وإذا كانت اليهودية الموسوية حسب الرواية القرآنية تجمع شروط الدين، فإن الشعب الإسرائيلي بماديته ودنيويته هو الذي حولها إلى تنظيم سياسي.

ومما يؤكد هذا في عصرنا الحاضر مزاعمهم حول القدس عامة، وهيكل سليمان خاصة، وربما يكون التوقف عند أساطيرهم عن الهيكل ومحاولة توظيفها سياسيًّا من الجوانب التي ربما يود القارئ معرفتها، ولذا سوف نتوقف عندها لبيان كيف يوظف اليهود الدين سياسيًّا.

تشير أساطير اليهود إلى أن هيكل الرب، أي مسكن الإله، يقع في مركز العالم بوسط القدس الواقعة بمركز الدنيا؛ فقدس الأقداس الذي يقع في وسط الهيكل بمثابة سُرَّة العالم، وأمامه حجر الأساس: النقطة التي خلق الإله العالم عندها، والهيكل هو كنز الإله مثل جماعة إسرائيل، أثمن من السموات والأرض، بل إن الإله قرَّر بناء الهيكل بكلتا يديه بينما خلق السماوات والأرض بيد واحدة.

ولما هدم الهيكل في 70م ولم يستطع اليهود إعادة بنائه ابتدعوا جملة من الأساطير جعلوها عقائد وطقوسًا لهم منها « لا بد من ذكر الهيكل المهدوم عند الميلاد والموت، وعند الزوج يحطم أمام العروسين كوب فارغ لتذكيرهم بهدم الهيكل وقد ينثر بعض الرماد على جبهة العريس لتذكيره بهدم الهيكل.

واختلفت الطوائف اليهودية في المكان الذي بني فيه الهيكل، فاليهود السامريون يعتقدون أنه بني على جبل جرزيم في مدينة نابلس ويستدلون على ذلك بسفر التثنية احد أسفار التوراة الخمس. ومنهم من يعتقد أنه يقع في جبل «موريا» على الأرض التي اشتراها داود عليه السلام من أرونا اليبوسي، حيث بناه ولده سليمان. أما حاخامات اليهود وخصوصًا القادمين من أمريكا وبريطانيا «الإشكناز» فهم يعتقدون أن هيكل سليمان تحت الحرم القدسي، وهم مختلفون فيما بينهم: هل يوجد تحت المسجد الأقصى، أو بين المسجد الأقصى وقبة الصخرة، أو تحت مسجد قبة الصخرة، أو شمال المسجد الأقصى؟!

ومن المعروف أن هذا الهيكل مرَّ بعدة مراحل زمنية، وتبدأ قصته بأساطير حول كيفية بنائه، وتنتهي بخرافات مخلوطة بالحقائق حول طريقة ووقت إعادة بنائه.

وترجع إلى قديم الزمان؛ إذ كان العبرانيون يحملون تابوت العهد الذي يوضع في خيمة الشهادة أو الاجتماع، ومع استقرارهم في كنعان قدَّموا الضحايا والقرابين للآلهة في هيكل محلي أو مذبح متواضع مبني على تلٍّ عالٍ.

وقام نبي الله داود عليه السلام بشراء أرض من «أورنا» اليبوسي ليبني عليها هيكلًا مركزيًا. وتولَّى ابنه سليمان عليه السلام مهمة البناء التي أنجزها من الفترة 960 - 953ق.م؛ ولهذا سُمِّي «هيكل سليمان» أو «الهيكل الأول».

وقد كرَّس سليمان جزءًا كبيرًا من ثروة الدولة والأيدي العاملة فيها لبناء الهيكل، وبعد الانتهاء منه قامت عدة ثورات انتهت بانقسام مملكة سليمان إلى مملكتين صغيرتين، وبناء عدة هياكل في أماكن متفرقة، وهو

ما شـتَّت مركزية العبـادة، وأفقد الهيكل كثيرًا من أهميتـه، وهجم فرعون مصر «شيشـنق» عـلى مملكة يهودا، ونهب نفائس الهيـكل، كما هاجمه «يو آش» ملك المملكة الشمالية ونهبه هو الآخر، وقد هدم «بُخْتَ نَصَّر» البابلي هيكل سليمان عام 586م، وحمل كل أوانيه المقدسة إلى بابل.

أما الهيكل الثاني فقد قام «زروبابل» أحد كبار الكهنة الذين سـمح لهم الإمبراطور الفارسي «قورش» بالعودة إلى فلسطين بإعادة بناء الهيكل في الفترة 520 - 515ق.م. إلا أن هـذا الهيـكل تعرَّض للنهب من قبـل «أنطيوخوس» الرابـع في القرن الثاني قبل الميـلاد، وبنى فيه مذبحًا لزيوس «الإله الأب عند الإغريق»، ثم تلاه بومبي الإمبراطور الروماني، وبعده نهبه براسوس أيضًا.

ثـم بني الهيكل للمـرة الثالثة على يـد الملك «هـيرود» (27 ق.م) الحاكم الروماني لفلسطين، وبدأ في بنائه عام 20 - 19ق.م إرضاء اليهود.

وترجع قصة الهيكل الثاني إلى أنه حينما اعتلى هيرود العرش وجد هيكل «زروبابل» متواضعًا للغاية، فقرر بناء هيكل آخر.

ثـم هدمـه تمامًـا «تيتوس» عـام 70م. وقد حـرث تحته حتـى يزيل كل معالمه[1].

و يذهب الفقه اليهودي إلى أن الهيكل لا بد أن يُعاد بناؤه، وتقام شـعائر العبـادة القربانية مـرة أخرى، فقد تـمَّ تدوين هذه الشـعائر في التلمود مع وصـف دقيق للهيكل، ويتلو اليهود في صلواتهم أدعية من أجل إعادة البناء، والآراء تتضارب مع هذا، حول مسألة موعد وكيفية بناء الهيكل في المستقبل،

(1) انظر: معجم اللاهوت الكتابي، ص 827 - 831. وقاموس الكتاب المقدس، ص 1012 - 1015.

والرأي الفقهي اليهودي الغالب أنه يتعين عليهم الانتظار إلى أن يحلَّ العصر المشيحاني بمشيئة الإله، وحينئذ يمكنهم أن يشرعوا في بنائه، ومن ثَم يجب ألا يتعجَّل اليهود الأمور ليقوموا ببنائه، فمثل هذا الفعل من قبيل التعجيل بالنهاية[1].

ويذهب موسى بن ميمون الفيلسوف اليهودي إلى أن الهيكل لن يُبْنى بأيدٍ بشرية، كما ذهب راش إلى أن الهيكل الثالث سينزل كاملًا من السماء، ويرى فقهاء اليهود أن جميع اليهود مدنَّسون الآن بسبب ملامستهم الموتى أو المقابر، ولا بد أن يتم تطهيرهم برماد البقرة الحمراء، ولما كان اليهود (جميعًا) غير طاهرين، وحيث إن أرض الهيكل (جبل موريا أو هضبة الحرم) لا تزال طاهرة، فإن تحول أي يهودي إليها يُعَدّ خطيئة، ويضاف إلى هذا أن جميع اليهود حتى الطاهر منهم يحرم عليه دخول قدس الأقداس الذي يضم تابوت العهد؛ لأنه أكثر الأماكن قداسة حتى لا يدوسوا على الموضع القديم له عن طريق الخطأ، وفي الفقه اليهودي كذلك أن تقديم القرابين أمر محرم؛ لأن استعادة العبادة القربانية لا بد أن يتم بعد عودة الماشيح التي ستتم بمشيئة الإله.

إن فتوى حاخامات الصهاينة بالسماح ببناء كنيس يهودي في باحة الحرم القدسي الشريف مخالفة للمعتقدات اليهودية التي جاءت في كتبهم وتراثهم الديني، وهي أن الحاخامات وعلماء الدين لا يجوز لهم دخول الحرم المقدّس إلا بعد أن يغسلوا أيديهم في رماد بقرة حمراء من أجل دخول الحرم والمشاركة في بناء الهيكل.

---

(1) راجع المراجع السابقة نفسها.

وهناك من يقول بنقيض ذلك، حيث يرى أن اليهود يتعين عليهم إقامة بناء مؤقت قبل العصر المشيحاني، وأنه يحل لليهود دخول منطقة جبل «موريا» هبة الحرم «جبل بيت المقدس»، لكن هذا لا يزال رأي الأقلية، ولم يصبح جزءًا من أحكام الشرع اليهودي.

ومن وجهة النظر اليهودية أن حائط المبكى هو الحائط العلوي المتبقي من هيكل سليمان الذي هدم للمرة الثانية سنة 70 ميلادية، ويعتبر هذا الحائط من أقدس الأماكن الدينية عند اليهود في الوقت الحاضر، وسُمِّي كذلك لأن الصلوات حوله تأخذ شكل العويل والنواح، ولقد جاء في الأساطير اليهودية أن الحائط نفسه يذرف الدموع في التاسع من آب أغسطس وهو تاريخ هدم الهيكل ويزعم التلمود الكتاب المقدس عند اليهود أن الإله نفسه ينوح ويبكي وهو يقول تبًّا لي لقد سمحت بهدم بيتي وتشريد أولادي، ولقد حاول اليهود عبر التاريخ الاستيلاء على الحائط عن طريق الشراء بالمال، كما حاولوا مع فلسطين كلها.

وأخيرًا وقع تحت سيطرتهم عندما استولوا على شرقي القدس في حرب 67، والصواب أن هذا الحائط هو حائط البراق الذي ربط عنده النبي ﷺ البراق الذي أسرى به من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى.

الديانة المسيحية

تقوم العقيدة المسيحية على عقيدة التثليث، ويعنى التثليث أن الله واحد وفى الوقت نفسه هو ثلاثة أقانيم متساوية فى الجوهر[1]: الآب، والابن،

(1) متى 28: 19.

والـروح القدس. فالآب هو الذى خلق العالم بواسـطة الابن[1]، والابن هو الذى أتم الفداء وقام به، والروح القدس هو الذى يطهر القلب والحياة. غير أن الأقانيم الثلاثة تشترك معًا فى جميع الأعمال الإلهية على السواء.

وقد عرف قانون الإيمان المسيحي هذه العقيد بالقول: «نؤمن بإله واحد: الآب والابـن والروح القدس إله واحد متسـاوين في القـدرة والمجد». وفي طبيعـة هذا الإله الواحد تظهر ثلاثة خواص أزلية، يعلنها الكتاب في صورة شـخصيات (أقانيم) متسـاوية. ويلخص قامـوس الكتاب المقـدس عقيدة الثالوث كالآتي:

1- يقـدم الكتـاب المقدس من وجهة نظر المسـيحيين ثلاث شـخصيات يعتبرهم شخص الله.

2- يصـف الكتاب المقـدس هؤلاء الثلاثـة بطريقة تجعلهم شـخصيات متميزة الواحدة عن الأخرى.

3- ليس هذا التثليث في طبيعة الله مؤقتًا أو ظاهريًّا، بل أبدي وحقيقي.

4- لا يعني هذا التثليث وجود ثلاثة آلهة، بل إن هذه الشخصيات الثلاث جوهر واحد.

5- الشخصيات الثلاث الآب والابن والروح القدس متساوون[2].

ولا تظهر عقيدة التثليث واضحة كل الوضوح فى العهد القديم كما تظهر فى العهـد الجديد. وقد أشـير إلى التثليـث فى التكوين[3] حيـث ذكر «الله»

(1) مزامير 33: 6، وكولوسى 1: 16، وعبرانيين 1: 2.
(2) انظر: قاموس الكتاب المقدس، القاهرة، دار الثقافة، 1991، ص 233.
(3) التكوين: ص 1.

و«روح الله» إلخ[1]، والحكمة الإلهية المتجلية فى الأمثال[2] تقابل الكلمة فى يوحنا[3]. وهى تشير إلى الأقنوم الثانى فى اللاهوت، وتطلق الصفات الإلهية على كل أقنوم من هذه الأقانيم على حدة.

وكلمة ثالوث أو التثليث نفسها لم ترد فى الكتاب المقدس، ويظن أن أول من صاغها واخترعها واستعملها هو ترتليان فى القرن الثانى للميلاد. ثم ظهر سبيليوس (الذى تعتبره المسيحية السائدة مبتدعًا) فى منتصف القرن الثالث وحاول أن يفسر العقيدة بالقول: «إن التثليث ليس أمرًا حقيقيًا فى الله لكنه مجرد إعلان خارجى، فهو حادث مؤقت وليس أبديًّا»، ثم ظهر آريوس (الذى هو أيضًا مبتدع من وجهة نظر المسيحية السائدة) ونادى بأن الآب وحده هو الأزلى بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليقة، ثم جاء اثناسيوس الذى رفض هذه النظريات ووضع أساس العقيدة المسيحية التى قبلها واعتمدها مجمع نيقية عام 325 م، ومن بعدها أصبحت هى العقيدة السائدة، وهى المشار إليها أعلاه، والتى تؤمن بالثالوث الآب والابن والروح القدس كأقانيم ثلاثة حقيقية أبدية فى طبيعة الله. ولقد تبلورت هذه العقيدة الإثناسيوسية على يد أوغسطين فى القرن الخامس، وصارت هى عقيدة الكنيسة الفعلية من ذلك التاريخ حتى الآن[4].

---

(1) قابل: مزامير 33: 6 ويوحنا 1: 1 و 3.

(2) الأمثال: ص8.

(3) يوحنا:ص1.

(4) انظر: قاموس الكتاب المقدس، ص 233.

وقد أظهرت الأناجيل حقيقة المسيح وأفصحت عنها بطريقة أدت إلى نشوء مجموعة متباينة من التفسيرات، فهو وتارة إله وتارة ابن الإله وتارة ابن الإنسان.

وتذهب الكنيسة اليعقوبية الشرقية إلى أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة إلهية Monophysitism، وبسببهم انعقد مجمع خلدوقنية 451م ليقرر أن المسيح له طبيعتان (إلهية وإنسانية)، وهذا هو مذهب الكنيسة الكاثوليكية الغربية التي تقول إن للمسيح مشيئة واحدة One Will وطبيعتين (إلهية وإنسانية)[1]. فانفصلت الكنيسة الشرقية عنهم. وأراد هرقل Heraclius التوفيق بين الكنيستين لتوحيد إمبراطوريته، ومن أجل هذا أصدر في عام 638 منشورًا يعرض فيه التوفيق بين المذهبين بالاعتقاد أن للمسيح مشيئة واحدة وطبيعة واحدة. ووافق البابا هونوريوس Honorius الأول على هذا الاقتراح وأضاف إلى ذلك قوله إن مسألة الإرادة الواحدة أو الإرادتين Wills Two «مسألة أتركها للنحويين لأنها من المسائل قليلة الخطر». ولكن رجال الدين في الغرب نددوا بموقفه هذا؛ ولما أصدر الإمبراطور كنستانس Constans الثاني منشورًا (648) يبدي فيه ميله إلى هذا المذهب رفضه البابا مارتن Martin الأول. فأمر الإمبراطور حاكم رافنا أن يقبض على البابا ويأتي به إلى القسطنطينية، ولما لم يذعن البابا لرغبة الإمبراطور نفي إلى شبه جزيرة القرم، وبقي فيها إلى أن مات في عام 655. ورفض المجلس المسكوني السادس الذي اجتمع في القسطنطينية عام 680 المذهب الجديد وحكم على البابا هونوريوس بأنه يحابي الخارجين على

(1) Brandon, S. G. (General Editor), a dictionary of Comparative Religion, London, Weidenfeld & Nicolson, 1970. p. p. 450-451.

الدين. ووافقت الكنيسة الشرقية التي آلمها استيلاء المسلمين على بلاد الشام ومصر التي تدين بمذهب اليعقوبيين، على هذا الحكم[1].

وتحتل عقيدة الفداء مكانًا جوهريًّا في المسيحية، وهي تعنى أن المسيح يفتدى المؤمن به من الإثم والخطيئة، حيث تم استبدال تقديم الذبائح غير العاقلة بالذبيحة الشخصية والاختيارية وهي المسيح ابن الله «أفاض للموت نفسه»[2]، وقدم للجماعة أفضل خدمة[3]، فيسوع « لم يأت ليخدم بل ليخدم، وليبذل نفسه فداء عن كثيرين»[4]، وذبحه هو وسيلة للخلاص. وإذا كان موت المسيح على الصليب وآلامه يعتبر إذلالًا ما بعده إذلال[5]، فهو أيضًا وفي الوقت نفسه يعتبر فعل طاعة ومحبة سامية، ما دام قد قبل مثل هذه الميتة بإرادته التامة. فبذلك يفدى المسيح البشرية ويقتنيها لأبيه. فالله أرسل ابنه الوحيد في جسد يطابق جسد البشر كل المطابقة، وفي ابنه وبواسطته تحقق الفداء. هكذا انتصر الله - في اعتقاد المسيحية التاريخية - على الخطيئة، التي تصور فيها الشيطان أنه ملك إلى الأبد: أي في الجسد، في الوضع الإنساني الأرضي الذي أصبح مركز خطيئة، إذ إن المسيح المخلص قد تحمل بطريقة كاملة وضع البشر الجسدي، ثم انتصر عليه بالموت اختيارًا. وهكذا يتم إصلاح عمل الخطيئة الضار، وتعاد البشرية لحالتها الأولى، وقد افتداها الله بابنه[6].

---

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، ج14، ص 352 - 353.

(2) أشعياء 53: 12.

(3) أشعياء 53: 11 بحسب الترجمة السبعينية.

(4) متى 20: 28، ومرقس 10: 45.

(5) فيلبى 20: 8.

(6) انظر: إبراهيم فارس، سبيل المسيح، بيروت، دار منهل الحياة، 1988، ص 185 وما=

أما عقيدة القيامة، فهي التي تقول - وفق المسيحية- بأن المسيح بعد وقت قصير من دفنه، تمم وعده الذي وعد به قبل موته بأنه يقوم من بين الأموات... ففي اليوم الثالث نهض قائمًا من بين الأموات كالمسيح المقام والرب الحى، وبذلك بدد خوف أتباعه وشكوكهم[1] وظهر لهم مرارًا وتكرارًا مدة أربعين يومًا وفتح أذهانهم ليفهموا الكتب ووعدهم بإرسال الروح القدس ليعزيهم ويرشدهم ويؤيدهم بقوة من لدنه ليكونوا شهودًا له مبتدئين من أورشليم إلى أقصى الأرض[2]. وبعد أن قال لهم: سُلِّمْتُ كل سلطان في السماء وعلى الأرض[3]، أرسلهم لكى يتلمذوا جميع الأمم[4]، ووعدهم بأن يكون معهم كل الأيام إلى انقضاء الدهر[5]. ثم صعد إلى السماء وقد رفع يديه وباركهم[6] فاختتمت حياة يسوع المسيح على الأرض بهذا النصر النهائى وتم فيه ما أعلنه الرسل يوم الخمسين «أن الله قد جعل يسوع هذا الذي صلبتموه أنتم، ربًا ومسيحًا»[7].

وفى «أعمال الرسل» أن الروح القدس قد تدفقت - بعد رفع المسيح - على جماعة الرسل المشكلين لأول كنيسة، إتمامًا لوعد المسيح بإرسال المعين الذى ينوب عنه.. قال المسيح مخاطبًا الرسل: « إن يوحنا عمد الناس بالماء، أما أنتم

= بعدها، وعوض سمعان، كفارة المسيح، القاهرة، كنيسة قصر الدوبارة، 1988، ص 98 وما بعدها. والأب كزافييه ليون دوفور اليسوعى، معجم اللاهوت الكتابى، ص 595.

(1) لوقا 24: 13 - 49، ويوحنا 20: 11 - 21: 22.

(2) أعمال الرسل 1: 8.

(3) متى 28: 18.

(4) متى 28: 19.

(5) متى 28: 20.

(6) لوقا 24: 5.

(7) أعمال الرسل 2: 36.

فستتعمدون بعد أيام قليلة بالروح القدس ... وحينما يحل الروح القدس عليكم تنالون القوة، وتكونون لى شهودًا فى أورشليم واليهودية كلها، وفى السامرة، وإلى أقاصى الأض[1]. ولقد تحقق هذا الوعى، حيث كان - كما جاء فى «أعمال الرسل» - «الأخوة مجتمعين معًا فى مكان واحد، وفجأة حدث صوت من السماء كأنه دوى ريح عاصفة. فملأ البيت الذى كانوا جالسين فيه. ثم ظهرت لهم ألسنة كأنها من نار، وقد توزعت وحلت على كل واحد منهم، فامتلأوا جميعًا من الروح القدس»[2].

تقوم العقيدة الإلهية في المسيحية على التثليث كما رأينا، وإذا كنا قد عرضنا بموضوعية لهذه العقيدة عرضًا وصفيًّا من واقع ما يقوله علم اللاهوت، لا سيما اللاهوت الأورثوذكسي والكاثوليكي؛ فسوف نبين هنا موقف بعض فلاسفة الدين منها، وسوف نقدم ثلاثة نماذج، أولها نموذج مؤيد، وثانيهما ناقد، وثالثها مؤول.

والنموذج الأول المؤيد هو نموذج ليبنتز، فرغم كل تحديات الشك التى واجهتها عقيدة التثليث فى القرن السابع عشر، ظل ليبنتز يدافع عنها وفق التقليد اللاهوتى المسيحى ضد اعتراضات العقلانيين الخلص. ومع هذا لم يحاول أن يثبتها ببراهين محكمة وضرورية، بل اكتفى فقط بدفع الشكوك والرد على التفنيدات فى كل كتاباته التى تعرضت لهذه العقيدة. وكتب وهو فى سن التاسعة والعشرين تقريبًا نصًا بعنوان «الدفاع عن الثالوث Defensio trinitatis»، وكان هذا الدفاع ضد منكرى الثالوث،

(1) أعمال الرسل 1: 5 - 8.

(2) أعمال الرسل 2: 2 - 4.

أى ضد طائفة السوسينيين socinians الذين أنكروا الثالوث لأنهم لايقبلون أية عقيدة تتعارض مع نظام الطبيعة. ويذكر ليبنتز فى «أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى» أنه قرأ ذات مرة لستجمان Stegmann السوسينى نصًا ميتافيزيقيًا[1]. وإذ يرفض ماجاء فى هذا النص فإنه يؤكد أن السوسينيين: «قد تسرعوا جدًا فى رفض أى شىء غير منسجم مع نظام الطبيعة، طالما لم يستطعوا أن يبرهنوا بشكل جازم على استحالته»[2].

وفى الوقت نفسه الذى يستنكر فيه ليبنتز موقف منكرى الثالوث، يستنكر أيضًا موقف خصومهم الذين تطرفوا فى إثبات هذه العقيدة؛ إذ «دفعوا السر إلى حافة التناقض؛ وفى هذه الحالة إنهم يلطخون الحقيقة التى يحاولون الدفاع عنها»[3]. ويقدم ليبنتز مثلاً على ذلك بالبحث الذى قرأه للأب فابرى Fabry[4]. بعنوان «الخلاصة اللاهوتية Summa theologie»، والذى أنكر فيه

(1) هو كريستوفر ستجمان Christopher Stegmann وهو غير جوشوا استجمان Joshua Stegmanm (1588 - 1632) الذى كان لوثريًا. والأول المذكور أعلاه فى المتن كان سوسينيًا من مفكرى ألوهية المسيح، وقد أشار إليه ليبنتز فى "العدالة الإلهية" على أنه كريستوفر ستجمان، وهذا يؤكد تحديدنا لاسمه الأول. ولقد كان هو الأخ الأصغر لجواكيم ستجمان Goachim stegmann الذى كان كذلك من القائلين بعدم إلوهية المسيح وكتب عددًا من الأعمال الرياضية واللاهوتية. أما كريستوفر فقد كتب عملًا بعنوان: Dyas Philosophica وربما يكون هو النص الميتافيزيقى الذى الذى أشار إليه ليبنتز فى المتن. انظر الحاشية التى كتبها ألفريد ج. لانجلى فى:
Leibnitz, New Essays concrning human understanding, Translated by A.G. Langlely, New York, Macmillan & company, 1896. P. 585.

(2) Ibid. , P. 586.

(3) Ibid.

(4) فابرى (1607 - 1688)، رياضى فرنسى، وفيلسوف، من الجزويت، وصار كبير=

- مثل بعض اللاهوتيين الآخرين - المبدأ العظيم القائل: «إن الأشياء المساوية لشيء ثالث يكون كل منها مساويًا للآخر». ومن وجهة نظر ليبنتز فإن الأب فابرى يمنح الفرصة المناسبة للخصوم دون أن يفكر فى هذا، ويحطم كل طرق الاستدلال على اليقين. وفى المقابل يؤكد ليبنتز أن من الأحرى القول بأن هذا المبدأ قد طّبق تمامًا بشكل سيئ، بدلًا من المسارعة برفضه تمامًا؛ لأن الإيمان لايمكن أن يضع نظامًا عقائديًّا يناقض مبدأ «بدونه تصبح كل عقيدة وإثبات ونفى تافهة. ولذلك يلزم أن تكون كل قضيتين صادقتين فى الوقت نفسه غير متناقضتين كلية، وإذا كانت أ - ج ليستا هما الشيء نفسه، فمن الواضح على نحو ضرورى أن تكون (ب) المتطابقة مع (أ) مأخوذة من ناحية أخرى غير تلك الناحية التى أُخذت بها (ب) المتطابقة مع (ج)»[1].

إن ليبنتز حريص على ذلك المبدأ العظيم الذى رفضه الأب فابرى بحجة الدفاع عن عقيدة الثالوث، مثلما هو حريص على عقيدة الثالوث؛ ومن ثم فإنه حاول رفع التناقض بين ذلك المبدأ وعقيدة الثالوث على النحو الذى رأيناه أعلاه فى «أبحاث جديدة فى الفهم الإنسانى»، وقام بالمحاولة نفسها فى «العدالة الإلهية»؛ حيث قال: «إن هذا المبدأ يشكل العنصر الأساسى لكل المنطق، وإيقافه يعنى أنه لايمكننا من الآن فصاعدًا منطقة أو تبرير العقيدة. وعليه فحينما يقول أحد إن الآب هو الله، وإن الابن هو الله، وأن الروح

=الكهنة المكلفين بالنظر فى الخطايا التى يحتفظ البابا بحق الحكم فيها، وذلك فى مجمع التوبة الرسولى بروما (وهى محكمة كاثوليكية مهمتها النظر فى القضايا الروحية الخاصة). وله مؤلفات عديدة، من بينها الكتاب الذى أشار إليه ليبنتز أعلاه الذى كتبه سنة 1669 فى ليونز Lyons. انظر حاشية لانجلى: Ibid.

(1) Ibid , P. 587.

القدس هو الله، ورغم هذا فلا يوجد إلا إله واحد، وأن الثلاثة يختلفون عن بعضهم البعض، فإن ذلك لابد أن يجعل المرء يعتبر أن كلمة الله لها معنى فى البداية غير ذلك المعنى الوارد فى نهاية التقرير، إن معنى الله بالنسبة للآب ليس هو المعنى نفسه بالنسبة للروح القدس. ويدل المعنى فى الواقع على الجوهر الإلهى، ثم يدل على الألوهية المشخصة أو الشخص الإلهى. وعمومًا ينبغى على المرء أن يكون حذرًا ولايتخلى عن الحقائق الضرورية والأزلية بقصد دعم الطقوس أو الأسرار الدينية، خشية أن يتخذ أعداء الدين من هذه الحجج ذريعة لشجب الدين وأسراره»[1].

هذه كانت إحدى طرق ليبنتز للدفاع عن عقيدة الثالوث، وثمة طريقة أخرى تتمثل فى التمييز بين ماهو مناقض للعقل وماهو فوق العقل، أما النوع الأول فهو المناقض للحقائق الحتمية واليقينية المطلقة، والنوع الثانى هو المناقض فقط لما اعتاده الإنسان، ويتجلى عندما لايستطيع العقل أن يفهم عقائد المسيحية مثل « الثالوث المقدس والمعجزات التى اختص بها الله فقط»[2]. ويعد هذا التمييز بين ماهو مناقض للعقل وماهو فوق العقل، ضروريًّا من أجل إنقاذ عقيدة الثالوث عند ليبنتز؛ لأنه يكفى القول بأنها فوق العقل حتى يقف العقل متواضعًا أمامها معترفًا بعجزه عن فهمها، ومن ثم يقلع عن مناقشتها، ويتقبلها فى صمت.

وإذ يضع ليبنتز عقيدة الثالوث فوق العقل، فإنه يؤكد فى الوقت نفسه أنها غير مناقضة له. لكنه من ناحية أخرى يرفض أية محاولة فلسفية من أجل

(1) Leibniz , Theodicy, ed. By Austin Farrer, Translated by E. M. Huggard, London, Routledge & Kegan Paul LTD, 1952. PP. 87 - 8.

(2) Ibid ,. P. 88.

بيان تطابقها مع العقل بالبراهـين العقلية والطبيعية؛ لأنه يخشى على العقيدة من مثل هذه المحاولات متسـائلًا: ماذا سـيكون الحـال إذا جاء أحد وأثبت زيـف وسـخف البراهين الفلسـفية على تطابق عقيـدة الثالوث مـع العقل؟ ولهـذا فإنه يرى أن مـن الأفضل عدم إثبـات الثالوث بالفلسـفة، والاكتفاء بالرد على اعتراضات الخصوم، أى أنه يفضل الدفاع عن أسرار المسيحية ضد الانتقـادات بمنهج سـلبى، إذ يكتفى ببيان عدم تناقضهـا مع العقل، ويرفض أيـة محاولة من أجل إثبات هذه الأسرار فلسـفيًّا ببراهـين إيجابية؛ خوفًا من بيان سـخف وزيف هذه البراهين مسـتقبلًا. ومن هنا فهـو ينبذ ويفند كل محاولة اجتهدت من أجل أن تفلسف العقيدة المسيحية فى الثالوث أو غيره من الأسرار المسـتغلقة على الفهم الإنسـانى.. يقول: « لهذا استهجن اللاهوتيون المدرسيون ريموند لولى Raymond Luly لأنه شرع فى إثبات الثالوث بواسطة الفلسفة ... كذلك بارثو لوميوس كيكرمان Bartholomaeus Keckermann الكاتب المنتسب إلى حزب الإصلاحيين الذى قام بمحاولة من النوع نفسه مع الأسرار نفسها، وكان الاستهجان الذى وقع عليه من جانب بعض اللاهوتيين المحدثين مماثلًا لما وقع على كيكرمان. لذا فإن الاسـتهجان سـيقع على هؤلاء الذين سيحاولون تفسير أسرار الدين وجعلها مفهومة، ولكن المدح سيكون من نصيب هؤلاء الذين سـيكدحون من أجل منـاصرة تلك الأسرار الدينية ضد اعتراضات الخصوم»[1].

والنموذج الثاني هو النموذج الناقد الذي قدمه كنت فقد لاقت المسيحية نقدًا شـديدًا على يديـه، ووقعت في عنـت من جراء ذلك لامثيـل له، حيث

(1) Ibid.. P. 106.

رفض كنت سلطة الكتاب التاريخية، وشكك في دقة الحواريين في الرواية عن المسيح، كما شكك في دقة كاتبى الأناجيل من غير الحواريين، وقال إن الإيمان بالوحى يجب ألا يفرض على أنه ضرورى للنجاة أو للخلاص.

وحتى ينجلى الفرق بين المسيحية المؤولة عقلانيًّا والمسيحية التاريخية، فلنبدأ بالأولى والتي ليس لها من وجود إلا في عقل كنت وأمانيه، ولا تشترك مع المسيحية التاريخية إلا في الاسم واستخدام بعض التعبيرات الاصطلاحية.

المسيح المثالى بوصفه المثل الأعلى للإنسانية ليس له وجود تاريخي حقيقي، بل نال هذه المكانة في تاريخ البشرية بطريقة غير معلومة، ويجب الإيمان به من وجهة نظر العقل العملى المحض، كواقعة موضوعية في العقل الإنسانى[1]، دون الاعتقاد في واقعة تاريخية محددة تشير إلى حلول اللاهوت في الناسوت أو تجسد ونزول ابن الله بمعنى حقيقى إلى هذا العالم، ودون الإيمان بالولادة غير الطبيعية، ولا بالتثليث، أو الفداء، أو المعجزات. وإذا كان كنت يستبقى أسماء تلك العقائد التي لها معنى حقيقى في المسيحية التاريخية، فإنه يحملها معانى عقلية محضًا، ويعتبرها مجرد رموز ذات دلالة أخلاقية فحسب، ويستبعد منها أى مضمون مجاوز للعقل وحدوده كما تشكلت في نقد العقل المحض ونقد العقل العملى ونقد ملكة الحكم.

وحتى نتبين بعد الشقة بين تصورات كنت للمسيحية المؤولة عقلانيًّا وبين المسيحية المتحققة في التاريخ، فلنقدم تصورات كنت لعقائد تلك الأخيرة، وسنرى كيف أنه يوجه ضرباته المتلاحقة لكل عقيدة منها تلو الأخرى. وأول تلك الضربات يوجهها لعقيدة العقائد في المسيحية، وهي تجسد الإلهي

(1) Ibid., P. 56 , 7.

في الإنسـانى، حيث يـرى أن النظر إلى المثل الأعلى الأخلاقى بوصفه إنسـانًا - إلهًـا، يحبـط قيام الأخلاقية، لأنـه من غير المنطقى أن نطلب من الإنسـان الطبيعى أن يحتذى حذو إنسـان آخر يتمتع بموهبة إلهية تعمل طبيعة مؤازرة له، لأنه بإمكان الإنسان الطبيعى أن يحتج بأنه ليس له اليقين ولا الإرادة التي يتمتع بها ذلك المثل الأعلى والتي تكفل له أن يضحى راضيًّا بكل الإغراءات الدنيوية، وأن يضحى بنفسـه في سـبيل ذلك الملكـوت الغائب؛ ومن ثم فإن المسـيح العقيدى يتحول من حجة على إمكانيـة قيام الأخلاق إلى حجة على اسـتحالتها؛ لأن هذه الشـخصية الإلهية الخارقة لا تصلح أساسًـا لقيام ديانة أخلاقيـة؛ لأن قوتها الإلهية تخلصهـا من الضعف الإنسـاني، وانتصارها هو الانتصـار البديهـي في معركة محسـومة؛ لأن طبيعـة هذا المسـيح العقائدي وصفـاء إرادته الفولاذية تتفوقان على الطبيعـة البشرية جدًّا، ومن ثم يمارس الأخلاق بشـكل تلقائي فطري دون أي جهد، ومن المستحيل لطبيعة لها مثل هـذا التفوق الإلهي أن تسـقط في الخطيئة. وهكذا فإنـه لا توجد مقارنة بين هذا الإنسان الإلهي والإنسان الطبيعى، والمسافة بينهما كبيرة بشكل مطلق، وبالتـالي فإن مثـل هذا الإنسـان الإلهي لا يصلـح أن يكون قدوة للإنسـان الطبيعـى. إن القدوة الحقيقية هي في الإنسـان الطبيعـي الكامل؛ لأن القدوة لا بـد أن تـأتي من نفس الجنس؛ ولـذا نقول -مثلا- إن الملائكـة لا تصلح أن تكون قدوة أخلاقية للإنسـان؛لأنها من طبيعة مجاوزة. ويبدو واضحًا اتفاق المنطق الكنتي مع المنطق القرآني في طبيعة القدوة الأخلاقية التي لا يجوز أن تكون إلا في شخص من الجنس نفسه، يقول القرآن: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤۡمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفۡجُرَ لَنَا مِنَ ٱلۡأَرۡضِ يَنۢبُوعًا ﴿٩٠﴾ أَوۡ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٞ مِّن نَّخِيلٖ وَعِنَبٖ فَتُفَجِّرَ ٱلۡأَنۡهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفۡجِيرًا ﴿٩١﴾ أَوۡ تُسۡقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمۡتَ عَلَيۡنَا كِسَفًا أَوۡ تَأۡتِيَ

بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا ﴿٩٢﴾ أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٣﴾ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓا۟ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓا۟ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴿٩٤﴾ قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا ﴾ [الإسراء: 90 - 95].

إن طبيعة المسيح تقف أمامها معضلات عقلية كثيرة، مثل عملية الولادة بدون جنس، وحلول الإلهي في الإنساني. وطبيعة المسيح الإلهية في الإنجيل، تحول دون اعتبار المسيح إنسانًا كاملا أخلاقيًا؛ فكماله كمال إلهي، وليس كمالا إنسانيًا.

إذن فعقيدة التجسد والولادة غير الطبيعية لهذا السبب غير ذات فائدة عملية من الناحية الأخلاقية، الأمر الذي يحتم إعطاءها معنى عقليًا يتيح لها مشروعية أخلاقية، ويفتح أمامها سبيل الوصول إلى قلب الدين وجوهره الأخلاقي. وهذا المعنى هو نوع من الإيمان الأخلاقي العملي بابن الله على نحو مجازى بوصفه فكرة الكمال الأخلاقي في الله منذ الأزل، دون أي تصديق بحدوث تجسد تاريخي لها؛ لأن اعتبار المسيح التاريخي جامعًا للإلهي والإنساني يعد تعجيزًا للإنسان الطبيعي عن البلوغ العملي للمثل الأخلاقي[1].

أما عقيدة التثليث فيرى كنت أنها غير ذات فائدة أخلاقية؛ لأن المرء لن يترتب على إيمانه بأن الله ثلاثة أو حتى عشرة أقانيم أى مردود عملى في الحياة الأخلاقية. ولا يرفض كنت فقط الإيمان بحرفية هذه العقيدة لأنها

(1) Ibid., P. 54 - 7.

تجـاوز العقل، ولا يوجد عليها برهان نظـرى، بل لأنه لا يوجد عليها كذلك برهـان عملى، فلا العقل النظرى المحـض ولا العقل العملى المحض بقادر على تبريرهـا[1]. ونظرًا لأن كنت يذهب إلى أن الأسـاس في الدين هو العمل، إذ ليســت عقائد الدين هي ما ينبغي الإيمان به، بل ما يمكن التسـليم به بالنظر إلى هدفه الأخلاقي- فإنه يعتبر أن العقيدة التي لا ينشأ عنها عمل أخلاقى لا تمثل ركنًا من أركان الدين.

وتحتل عقيـدة الفداء مكانًا جوهريًّا في المسـيحية، لكـن يرفضها كنت لأنه إذ يعتبر الخطيئة مسئولية فردية، حسب نتائج العقل العملى، فإنه يترتب على هذا أن كل إنسـان يلزم أن يكفر عن نفســه، لا أن يكفر عنه آخر. و إذ يرفض كنت فكرة توارث الخطيئة إيمانًا بمسـئولية كل إنسـان عن أفعاله هو فقط، يرفض كذلك فكرة الفادى باعتباره آتيا لكى يخلصنا من خطيئة ارتكبها آباؤنا. فلا الخطيئـة التي طرد من أجلها آدم من الجنة هي خطيئتنا ولا الفداء هو الذي قمنا به. وربما لسـنا بحاجة هنـا لتفصيل القول في أن موقف كنت من هذه المسـألة هـو موقف القرآن عينه؛ حيـث يقول: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَاۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾ [الأنعام:164].

وحتـى يخفف كنت من وطـأة موقفه على عامة المؤمنـين بعقيدة الفداء، فإنه يؤولها لكي تصير مقبولة وفي حدود العقل المحض، إذ يرى أن الفداء رمز لعملية التبرير التي يقوم بها الإنسان التائب أمام الله، ومن ثم يتحمل الآلام التي نتجت عن أفعاله الشريرة، وفي هذا يتمثل الرمز في عقيدة آلام المسـيح.

(1) Kant, Religion Within the Limits Of Reason alone, PP. 132 - 3 , 136 - 8.

وموت الإنسـان القديم هو موت للنية الشريرة، وصلب الجسد يرمز إلى وأد الشهوات غير الطيبة [1].

أما عقيـدة القيامة، فيصرح كنـت بأنها عقيدة لا يستسـيغها العقل. ولا يقبـل كنت منها إلا الاسـم، ويعطيهـا مضمونًا عقلانيًّـا، إذ يعتبرها لا تعدو مجرد صـورة تمثيلية ترمز لقيـام الأخلاق وبداية قيام حيـاة جديدة خيرة في ضوئهـا. ويرفض كنت قيامة الجسـد بوجه عام لعدم وجـود ضرورة عقلية تحتـم بقـاءه إلى الأبد، فضلًا عن أن الهوية الشـخصية غير مرتبطة بالجسـد المادي ارتباطا ضروريًّا[2].

أمـا ملكوت الله الذي يتحدث عنه المسـيح في الأناجيـل، فيعطى كنت لـه معنى رمزيًّا، فهو ليس عالمًـا آخر، وإنما هو ملكوت الأخلاق القائمة على العقـل المحـض والذي يحكمه الديـن الخالص الذي يفتح ذراعيه للإنسـانية جمعاء. ومع أنه مثل أعلى إلا أنه يمكن تحقيقه على الأرض[3].

والنمـوذج الثالـث هو النمـوذج المؤول لهـا وفق فلسـفة خاصة، وهذا النموذج نقدمه من فلسـفة هيجل، الذي يفسر الثالوث المسـيحي على النحو التالي:

الله هو الروح العينى، والروح العينى له مراحل ثلاث تتوازى مع مراحل الفكرة الشاملة، التى هى عبارة عن الكلى، ثم الجزئى الذى يخرج من الكلى، ثم الفردى الذى يمثل عودة الجزئى إلى الكلى واتحاده معه.

(1) Ibid., PP. 68 - 9.

(2) Ibid., PP. 119 - 23.

(3) Ibid., PP. 124 - 6.

و يقابل المراحل الثلاث للفكرة الشـاملة فى العقيدة المسيحية عند هيجل لحظات ثلاث، هى:

1- الله فى ذاته قبل خلق العالم، وهذا يقابل الكلى (= مملكة الآب).

2- ثـم خلق العالم وحفظـه، وهو يقابـل الجزئى الذى خـرج من الكلى (= مملكة الابن).

3- وأخيرًا الكنيسـة (مملكة الـروح) التى هى ممثلة للعنـصر الثالث أو اللحظـة الثالثة المعبرة عن رجوع الجزئي إلى الـكلى والتصالح معه فى الفردى.

وهكـذا.. كـما أن للفكرة الشـاملة أبعـادًا ثلاثة، هى الـكلى، والجزئى، والفـردى، فإن لله أبعادًا ثلاثـة هى: الآب، والابن، والـروح القدس، وكما أن الفكرة الشـاملة تمر بحالات ثـلاث، ومع ذلك تظل هى هى فى كل حالة، أى أن كل حالة تعبر - كما يشـير سـتيس-عن الفكـرة فى مجموعها- فكذلك عقيدة الثالوث، لأن الله مع أنه ذو أقانيم ثلاثة فإنه يظل واحدًا غير منقسم، وكل أقنـوم لا يمثـل جـزءًا مـن اللـه أو جانبًا منه فقـط، بل هو الله نفسـه كامـلًا متكاملًا. ولقد سـبق لهيجل فى علم المنطق أن برهـن على أن للفكرة لحظـات ثلاثًا، وكيف أنها مع ذلك تظل واحدة، فكل لحظة تعبر عن الفكرة بأكملهـا[1]، ومـا ذلك إلا ليتـوازى الاسـتنباط المنطقى مع عقيـدة التثليث (الآب، والابن، والروح القدس .. إله واحد ..)؛ الأمر الذى لا يدع مجالًا فى أن هيجل مسحن المنطق ومنطق المسيحية فى آن واحد.

---

(1) Stace, The Philosophy of Hegel, London, Dover Publications, INC. 1995. P. 228.

مملكة الآب:

مملكـة الآب هى إشـارة للاقنـوم الأول من الأقانيم الثلاثـة التى يعتبرها هيجل ممثلة لعقيدة الدين المطلق، وهى الفكرة فى ذاتها ولذاتها، أو فكرة الله فى ذاته ولذاته[1].

ويمكن أن نفكر في الله -عند هيجل- بوصفه اللامتناهي قبل خلق العالم على حدة دون غيره، أى نفكر فيه وهو فى ذاته ولذاته، وهذا الأسلوب يتشابه مع الأسـلوب الذي استعمله هيجل عندما أراد أن يعرف المنطق، فذهب إلى أن المنطـق «يجب فهمه نظريا باعتباره منظومة العقل، باعتباره مملكة الفكر المجـرد، مملكة الحقيقة الموجودة فى ذاتها ولذاتها، بـدون قناع أو غطاء. من هنـا يجوز القـول إن هذا المضمون هو تمثيل لله، على مـا هو عليه فى ماهيته الأزلية قبل خلق الطبيعة والروح المتناهي»[2].

والله من حيث هو آب يعتبر مجردًا وكليًّا، وفي التمثيل الديني يعتبر خالق العالم الذي لا بداية، إنه هو فعل التجلي الأزلى تحديدًا[3].

ومن ثم فهو بوصفه المبدأ الرئيسي للوجود، وبوصفه فعلًا خلاقًا سرمديًّا، لا بـد أن يتجلى أو يتموضع أو يتخارج، أى لا بد أن يتخارج في العالم، مثلما يخرج الجزئى من الكلى فى علم المنطق. وهذا ما تصوره المسيحية وغيرها من الأديان الإبراهيمية بواسطة استخدام التشبيه أو التمثيل القائل بخلق العالم. ويعـنى هـذا أنه لا يمكـن أن يصبح الفكر المحـض روحًا عينيًّـا، أى يصبح

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 417.
(2) Hegel, Greater Logic, Vol. 1, P. 60.
(3) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , p. 421

موجـودًا لذاتـه إلا إذا خرج عن ذاته وباينها واغـترب عنها[1]. ولا ينبغى أن يفهم من ذلك أن هيجل يقول بخروج العالم من اللوغوس، بل إنه يؤكد على أن العالم واللوغوس حقيقة واحدة وأن هناك تطابقًا بين الوجود والفكر، أى أن هيجل يرفض ثنائية العالم والله، ولا مجال عنده لمفهوم تعالى الله ومفارقته للعـالم. ومن ثـم فإنه حين يتحدث عن اللـه بدون العالم فإنمـا يقوم بعملية تجريد للفكر المحض القائم فى ذاته عن وجوده من أجل الغير. لأن الله عنده لا يكون الله بدون العالم. وهذا ليس مقررًا فقط فى «محاضرات فى فلسـفة الدين» وإنما كذلك فى «موسـوعة العلوم الفلسـفية» التـى تؤكد فى فقراتها الأخيرة أن ثالوث المنطق والطبيعة والروح ليسـوا لحظات متباينة منفصلة، وإنما وحدة كلية ديالكتيكية واحدة .. وهذا ما عبرت عنه المسيحية بصورة تشبيهية تمثيلية-من وجهة نظر هيجل- فى عقيدتها الأساسية (الآب، والابن، والروح القدس.. إله واحد)[2].

على هذا النحو يحل هيجل أو شفرة من شفرات العقيدة المسيحية؛ حيث قابـل وناظـر أول أقنوم مـن الأقانيم وهـو الآب مع أول لحظـة من لحظات الفكر الشـاملة وهى لحظة الكلى أو الفكرة فى ذاتها ولذاتها. ومن ثم يكون قد كشـف الأسـاس العقلى المنطقى من وجهة نظره لأول أقنوم من الأقانيم الثلاثـة. ومن هنا نفهم سـبب مهاجمـة هيجل للتيار العقـلانى الآخر المضاد للمسـيحية فى عصر التنوير، والـذى يرى أن عقيدة التثليـث تناقض العقل ومبـدأه الأصيل عن عدم هوية الأضـداد، بينما يرى هيجل معقولية العقيدة المسـيحية لأن العقـل عنـده يقوم على مبـدأ هوية الأضداد كـما اتضح من

(1) Ibid., PP. 432 - 6.

(2) egel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Para. 575 - 7.

علـم المنطق الجدلى، فى حين أن مبـدأ الهوية أو مبدأ التناقض أو مبدأ الثالث المرفوع الذى يسـتند إليها عقلانيو عصر التنوير الرافضون للتثليث إنما هى مبادئ الفهم المتناهى فحسب وليسـت مبادئ العقل فى كليته الشاملة، طبعًا من وجهـة النظر الهيجلية. لكن وجهة نظر حركـة التنوير أن مبدأ الهوية والمبادئ المشتقة منه هى مبادئ العقل الأصيل، وليست مبادئ للفهم المتناهى فحسـب. ومن ثم فهى ترفض المعتقد المسـيحى، بل تسـتاء مـن محاولة مثل محاولة هيجل[1]، رغم أن محاولة هيجل لعقلنة المسـيحية، لم تمنعه من اعتبار العقائد المسـيحية مجرد صور ورموز تمثلية تعبر بشـكل قصصي عن الحقائق العقلية الديالكتيكية، وهذا ما يرفضه المسيحي بطبيعة الحال.

مملكة الابن:

لمـا كان الآب لا يمكن أن يعـرف إلا بوصفه المبـدع الأزلى؛ لأن الروح المطلق فى أساسـه فعل إبداعى، فإن مـن الضرورى أن يتموضع، ومن ثم فإن الفكرة تظهر فى الطبيعة وفى الروح المحدود.

فالآب هو ذاته، وهو أيضًا غيره، هو كائن لذاته، وهو الذى يصنع لنفسه موضوعه ..

وتتمثـل الضرورة المنطقيـة التى تجعل الفكرة تخرج مـن ذاتها إلى الغير، فى أن مـن طبيعـة الفكـرة الاغتراب والاختـلاف والانشـقاق، وهى بحكم جوهرهـا مبدأ فاعل، فاعليتها تعبر عن نفسـها فى الظهـور والتجلى، بحكم تضمنها لتناقضات داخلية، تدفعها نحو التحرك والتغير، فتتحول إلى نقيضها. ولذا فإن الفكرة تتحول إلى الطبيعة والروح المحدود.

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , PP. 485 - 489.

وهذا يشكل مملكة الابن فى أول منشئها، حيث يخلق الله العالم والإنسان كجزء منه، لكن هذا الخلق ليس زمنيًّا، وإنما هو تطور منطقى داخل الروح ذاتـه، أى أنه ليـس خلقًا بالمعنى الحرفى المفهوم مـن الكتاب المقدس، وقصة الخلق فى سفر التكوين هى تمثيل لحقيقة تخارج الفكرة عند هيجل.

وخـروج الطبيعة والروح المحدود (أى الإنسـان) عن الله، يعبر عن أن الله هو نفسـه وهو أيضًا غيره، والإنسـان ذو روح محـدود، ومن ثم ينفصل عن اللـه، لكنه من جهة أخرى متضمن لطبيعـة الإلهية، لأن الله خلقه على صورتـه، أى أنـه مخلوق خالق. إذن فهـذه اللحظة الثانية مـن حياة الفكرة. هـى لحظة خروج الجزئى من الكلى بلغة المنطق الهيجلى، وخروج الابن من الآب بلغة اللاهوت المسـيحى، وهى لغة مسـتخدمًا أيضًـا عند هيجل، وهى أيضًا لحظة التجسـد والظهور، لحظة الانشـقاق، لحظة خلق الطبيعة، لحظة خلق الروح المحدود .. بشرط أن نفهم هذا الخلق بمعنى منطقى، أى يعبر عن ضرورة منطقية، وليس فعلًا فى الزمان، أى ليس حدثًا تاريخيًّا[1].

والإنسـان فى مبدئـه يتمتع بالبراءة الأولى، لكنه انقطـع مع هذه البراءة، وانشـق عن الطبيعة، واختلف مع الله.. وهذا هو معنى انقسـام الروح على ذاتها، والوقوع في الشر، ومعاناة الألم والشـقاء في العالم. وهو ما عبرت عنه قصـة السـقوط، تلك القصة التى تمثـل من وجهة نظر هيجـل[2] الاتجاهات العامة للمعرفة فى حياة الروح، فحياة الروح فى مرحلتها الطبيعية والغريزية، كانت ترتدى ثوب البراءة والبساطة وسرعة التصديق، غير أن ماهية الروح

(1) Ibid., PP. 432 - 6.

(2) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.

والترجمة العربية 1، ص 109.

ذاتها تعنى امتصاص هذه الحالة المباشرة فى شيء أعلى. إن ما هو روحى يتميز عما هو طبيعى، كما أنه يتميز بصفة خاصة عما هو حيوان، فالحياة الروحية لا تتسم بأنها مجرى متصل محض من النزوع، و إنما هى تنقسم على نفسها لكى تحقق ذاتها. غير أن وضع الحياة المنقسمة هذا لا بد بدوره أن يطمس، فتشق الروح بنشاطها الخاص طريقًا جديدًا لكى تتوافق مرة أخرى. ومن ثم يكون الاتفاق النهائى اتفاقًا روحيًّا، أى أن مبدأ العودة إنما يكون فى الفكر، وفى الفكر وحده، فاليد التى أحدثت الجرح هى نفسها التى تداويه. وتحكى قصة السقوط أن آدم وحواء كانا يعيشان فى جنة عدن، حيث نمت شجرتان: شجرة الحياة، وشجرة معرفة الخير والشر. وتقول القصة إن الله حرم عليهما الأكل من شجرة المعرفة. أما الشجرة الأخرى فقد لزمت القصة الصمت بصددها. ويدل تحريم الأكل من شجرة المعرفة دلالة واضحة على أن الإنسان يجب ألا يطلب المعرفة، وعليه أن يستمر فى حالة البراءة الأولى.

ويلاحظ هيجل أن بعض الشعوب المفكرة قد آمنت بهذا، واعتقدت أن حالة براءة وانسجام هي الحالة الأولى التي كانت عليها الإنسانية في مبتدأ أمرها. ويرى هيجل قدرًا ما من الصواب، فالانقسام الذى وقع أثناء تطور الإنسانية ليس أمرًا نهائيًّا تقف عند أو تظل فيه. غير أنه من الخطأ اعتبار الانسجام الطبيعى المباشر وضعًا صحيحًا، فالعقل ليس غريزة خالصة، وإنما يشتمل على ميل أصيل نحو ممارسة الاستدلال والتأمل.

ولا يجد هيجل شكًّا فى أن براءة الأطفال تحوى جانبًا مدهشًا ومثيرًا للإعجاب، فهذه البراءة تعرفنا بما ينبغى أن تفوز به الروح الناضجة لنفسها. فليس انسجام الطفولة إلا منحة من الطبيعة، بينما الانسجام الثانى يتوقف

على الكدح والمكابدة والاجتهاد والتضحية؛ حيث يلزم أن يأتي بعد جهد جهيد من الروح وارتقائها في مضمار التهذيب والثقافة. ولذا قال المسيح: «الحق أقول لكم، إن لم ترجعوا وتصيروا مثل الأطفال فلن تدخلوا ملكوت السموات»[1]. إنه قول يشير إلى هذا المعنى في اعتقاد هيجل، أي أنه لا يريد منا أن نظل أطفالًا بل أن نصل بجهدنا إلى مرحلة الانسجام الثانية.

ويؤكد هيجل أن الوقوع فى الانشقاق ويقظة الوعى تنبع من طبيعة الإنسان ذاتها، وهو فى ذلك يختلف عما ترويه قصة السقوط فى الكتاب المقدس عندما نسبت تخلى الإنسان عن وحدته الطبيعية إلى غواية خارجية هى الحية.

ويعيد التاريخ نفسه مع كل فرد من أفراد الإنسانية. وفي العقيدة المسيحية ترى الحية فى معرفة الخير والشر تشبهًا بالله، وأن هذه المعرفة ذاتها هى التى يشارك فيها الإنسان عندما ينفصل عن وحدة وجوده الغريزى ويأكل من الشجرة المحرمة. ويدلهما أول تفكير لهما بعد استيقاظ الوعى أنهما عراة، ويعتبر هيجل هذه الصورة ساذجة وعميقة فى وقت واحد، لأن الإحساس بالخجل يشهد بوضوح على انفصال الإنسان عن حياته الطبيعية والحسية، ولا يصل الحيوان أبدًا إلى مثل هذا الانفصال، وبالتالى لا يشعر بأى خجل، وعلينا أن نبحث عن الأصل الروحى والأخلاقى للملابس فى شعور الإنسان بالخجل، وهو شعور لا تمثل الحاجة المادية الخالصة بالنسبة له إلا مسألة ثانوية. ولقد نتج عن انشقاق الإنسان عن الطبيعة وعدم إطاعته الأمر الإلهى، اللعنة أو الشقاء، ولكى يخرج الإنسان من هذا الشقاء عليه أن يحول العالم

(1) إنجيل متى، إصحاح 18، آية 3.

و يتعامـل معه بالعمل بالكـدح، أما المرأة فلابد من أن تلـد بالألم والمعاناة. وإذا كان العمل قد جاء نتيجة الانقسام، فإنه هو نفسه وسيلة الانتصار على هـذا الانقسـام، لأن الحيوان لا يقـوم إلا بالتقاط المواد التى تشـبع حاجاته أينـما وجدها، أما الإنسـان فهو على العكس من ذلك لا يسـتطيع أن يشـبع حاجاته إلا من خلال عمله هو، ومن خلال إنتاج الوسـائل الضرورية التى تمكنه من هذا الإشـباع. وهكذا تجد أن الإنسان - وفق التحليل الهيجلى[1] - فى تعامله مع الأشياء الخارجية لا يتعامل إلا مع نفسه، والعمل هو الذى يعيد إليه وحدته مع الطبيعة، بيد أنها ليسـت وحدة اندماجية مثلما كان الحال فى البداية، و إنما وحدة يتخللها انفصال يتمثل فى شعور الإنسان بأنه مختلف عن الطبيعة التى يعمل على الاتحاد بها.

وحسـب العرض الهيجلي في الموسـوعة لا تنتهى قصة السقوط بطرد آدم وحواء من الجنة بل هى تستمر لتخبرنا أن الله قال: «هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفًا الخير والشر»،[2] أى أن المعرفة أمر إلهى ولم تعد عملاً الآن مثـل الماضى، وتدحض هذه الآية فيما يرى هيجل الزعم القائل بأن الفلسـفة تهتـم بتناهى الروح فحسـب - فالفلسـفة معرفة، ومن خـلال المعرفة حقق الإنسـان لأول مرة شـعوره الأصلى بأنه صورة الله، وهذا يعنى أن الإنسـان - من زاوية المعرفة - لامتناه وخالد. لكنه فى الجانب الطبيعى متناهٍ وفانٍ، وهذا ما يقرؤه هيجل فى بقية الآية السـابقة والتى تذكر أن الله طرد الإنسـان من

---

(1) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.
والترجمة العربية 1، ص 112.

(2) سفر التكوين، إصحاح 3، آية 22.
قارن: Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 444.

جنة عدن بعد أن أكل من شجرة المعرفة حتى لا يأكل من شجرة الحياة»[1]: «والآن لعله يمد يده ويأخذ من شجرة الحياة أيضًا ويأكل ويحيا إلى الأبد، فأخرجه الرب الإله من جنة عدن ..».

ورغم أن هيجل يقبل العقيدة المسيحية القائلة بأن طبيعة الإنسان شريرة، وأنها موصومة بما يسمى بالخطيئة الأولى، فإنه لا يقبل التسليم بالقصة التى تقدم الخطيئة كنتيجة لفعل عرضى قام به الإنسان الأول؛ لأن الفكرة الشاملة ذاتها عن الروح تكفى لتبين لنا أن الإنسان شرير بطبعه. ومن الخطأ حسب هيجل أن نتخيل أنه يمكن أن يكون خلاف ذلك، وعند هذا الحد فإن سلوك الإنسان - من حيث وجوده وأفعاله، وبوصفه مخلوقًا من مخلوقات الطبيعة - ما كان ينبغى ألا يكون. أما بالنسبة للروح فمن واجبها أن تكون حرة، وأن تحقق نفسها بنشاطها الخاص، وليست الطبيعة بالنسبة للإنسان إلا نقطة بداية عليه أن يغير شكلها.

وبناءً على هذا فإن هيجل يرى أن العقيدة المسيحية عن الخطيئة الأصلية حقيقة عميقة، رغم أن عصر التنوير الحديث يفضل الإيمان بأن الإنسان خير بطبيعته، وأنه يسلك سلوكًا صوابًا بمقدار ما يواصل الالتزام بطبيعته الحقيقة. ويفسر هيجل شرية الإنسان بإرجاعها إلى اللحظة التى تخلى بها عن طريق الوجود الطبيعى المحض؛ فهى التى وضعت التفرقة بينه كفاعل واعٍ لذاته وبين عالم الطبيعة. غير أن هذا الانقسام - رغم أنه يشكل عنصرًا ضروريًّا فى فكرة الروح نفسها - فإنه ليس هو الهدف النهائى للإنسانى،

---

(1) قارن:

Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 444.

لأن النشاط المتناهى للفكرة والإرادة ينتمى كله إلى حالة الانقسام الداخلى هـذه، وفى مثل هـذه الدائرة المتناهية يسـعى الإنسـان وراء غايات خاصة، ويسـتمد من داخله مادة لسـلوكه. وبينما يسـعى وراء هـذه الغايات حتى النهاية، وبينما تبحث معرفته وإرادته عن ذاته، وهى هنا ذاته الضيقة بغض النظـر عن الـكلى، فإنه فى هذه الحالـة يكون شريـرًا وشره ذاتى. وإذا كان يبدو أن لدينا هنا شرين، فإنهما فى الحقيقة شر واحد، لأن الإنسان من حيث هو روح ليس مخلوقًا من مخلوقات الطبيعة، وهو حين يسـلك على هذا النحو ويسـير وراء رغبات الشـهوة، فإنه يريد أن يكون كذلك. ومن ثم فإن شر الإنسان الطبيعى لا يشبه الحياة الطبيعية عند الحيوانات[1].

إذن يمكـن القول إن هيجل يعتبر الشر هو ما يصدر عن الإنسـان عندما يتبـع ما هو جزئى، ويبتعد عما هو كلى. ويمثـل الابتعاد عما هو كلى، لحظة الاختـلاف داخـل الحياة الإلهيـة وفى العالم، بـكل ما يترتب عليـه من طرد وسـقوط، ويعقب لحظة الاختلاف هذه لحظة أخـرى هى المصالحة، لحظة عودة الجزئى إلى الكلى، عودة الإنسان إلى الله. ومضمون هذه المصالحة يتمثل فى اتحـاد الحقيقة المطلقة والذاتية الفردية الإنسـانية؛ فكل إنسـان هو الله، والله إنسـان فردى. ويترتب على ذلك أن كل إنسان فرد هى أن يكون هدفًا فى خدمـة الله وأن يبقى متحدًا مع الله. ويترتب على ذلك أيضًا بالنسـبة إلى الإنسـان وجـوب تحويل هذا المفهوم - الذى هـو فى الأصل محض موجود فى ذاته - إلى واقع، أى أن يكون هدف وجوده الاتحاد بالله وبلوغ هذا الهدف. فـإذا ما بلغ هذا الهـدف فعلًا، صار روحًا ولا متناهيًـا. والواقع أن ذلك غير

(1) Hegel, Enzyklopadie der philosophichen Wissenschaften, Par. 24.
والترجمة العربية 1، ص 109 وما بعدها.

ممكــن مــا لم يتصور هــذا الاتحاد عــلى أنه واقعــة بدائية، على أنه الأســاس الواقعى للطبيعــة الإلهية والبشرية. ويعتبر هذا الهدف من المســلمات التى يصــادر عليها الوعى الدينى المســيحى الذى يعتقد بأن اللــه ذاته صار بشرا، جســدًا، وتجلى كإنسان فرد[1] بحيث إن التصالح المنشود، بدل أن يبقى محض تجريــد لا ســبيل إلى معرفته إلا من خــلال مفهومه، وجــد تحققه الموضوعى بعرض ذاته للإدراك الحسى فى شــكل فرد إنسانى وجد وجودًا فعليًّا. وتشكل هذه الفردية اللحظة الفاصلة، لأنها تكشــف لكل إنسان أن تصالحه الفردى مع الله ليس محض احتمال، وإنما واقع مرهون تحققه بإرادة كل إنسان. لكن نظرًا لأن الوحدة - من حيث هى مصالحة روحية بين آناء متعارضة - ليست نتيجة لمحض تقارب مباشر، فإن الســيرورة التــى بفضلها يغدو الوعى روحًا حقًا لا بد أن تتم فى داخل كل ذات بوصفها تاريخها. هذا التاريخ هو تاريخ الإنســان الفرد الذى يتجرد من فرديته الروحية والجسدية، فيتألم ويحتضر، ولكنــه ينتــصر على الآلام والمــوت ويبعث إلى الحياة ثانية مثــل الله المحاط بهــالاة المجد، كــروح واقعى - إن يكن لا يــزال له ما بوصفــه ذاتًا متعينة، وجــود فردى - فإنه فى الواقع، وفى قلب طائفة المؤمنين المنتمى إليها، هو الله والروح جوهرًا[2].

ولا يتجــلى تصالــح الذاتيــة الفردية والله فى صور تســاق مبــاشر، بل فى صورة تســاوق يتحقق بعد المرور بالآلم لا متناهية، وعلى حساب عزوفات وتضحيات وإلغاء جميع العناصر الحسية والمتناهية والذاتية.

(1) egel, Lectures on the Philosophy of Religion , PP. 454 - 5.

(2) هيجل، محاضرات فى علم الجمال، 2، ص 357 وما بعدها.

ويشكل المتناهى واللامتناهى هنا حزمة غير قابلة للتجزئة، ولا يسع المرء أن يكون فكرة عن العمق الحقيقى للمصالحة وعن قوة التوسط إلا بالاستناد إلى جسامة التعارض المطلوب حله. ومن الممكن القول - حسب هيجل - إن كل ألوان الحدة والنشاز الكامنة فى الآلام وأشكال العذاب والتجارب المؤلمة هى من طبيعة الروح ذاتها. وتؤلف سيرورة الروح - منظورًا إلهيًّا فى ذاتها ولذاتها - ماهية الروح ومفهومه بوجه عام. والغرض منها أن تمثل للوعى التاريخ العام الذى لا بد أن يدور فى كل وعى فردى[1]. وبما أن تحقق الروح فى الفرد هو لحظته الأساسية، ونمط تظاهره الرئيسى، فإن ذلك التاريخ العام ذاته لا يمكن أن يتجلى إلا فى صورة تاريخ فردى، تاريخ ولادة فرد من الأفراد وآلامه وموته وانبعاثه، مع حفاظه - رغم هذه النقلة الفردية - على مدلول تاريخ الروح المطلق والكلى. إن منعطف حياة الله هذه هو ذلك الذى يخسر فيه وجوده الفردى ويكف معه عن أن يكون ذلك الإنسان المتعين. ومن ثم فإن المنعطف يتمثل فى سيرة آلام المسيح وعذابه على الصليب وجلجلة الروح ونكال الموت.

ويتكشف التظاهر الخارجى والجسدى والوجود المباشر، عن أنها واقعة يقف منها الفرد - من خلال الآلام والأوجاع - موقف نفى، لكى يتمكن من التسامى إلى الحقيقة الإلهية عن طريق هذه التضحية بالحسى وبالفردية الذاتية. وبالفعل يعلو الجسم الأرض والطبيعة البشرية الهشة فى مدارج السمو والقداسة بحكم أن الله ذاته هو الذى يتجلى من خلال هذا الجسم وهذه الطبيعة التى هى كذلك موضوع نفى[2].

(1) المصدر السابق، ص 362.
(2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion , P. 464 ff.

ولقد عبر الوعى الدينى المسيحى عن وحدة الإلهى والإنسانى فى شكل حدث تاريخى هو التجسد، تجسد الله فى صورة بشرية، ويعنى هذا عند هيجل أن الماهية الإلهية قد نزلت إلى مستوى الوجود المتعين[1]، بيد أنها سرعان ما ستعمل على إلغاء هذا الوجود المتعين. وليس هذا الإلغاء نفيًا مطلقًا، بل هو ارتقاء بهذا الوجود إلى مستوى الماهية الإلهية. ومن ثم فإن هيجل يرى فى موت الإله فى العقيدة المسيحية بعثًا حقيقيًّا للروح، لأن موت الإله ليس نفيًا له وإنما نفى للوجود المتعين الذى تظاهر فيه، ثم تحوله إلى روح كلى تعيش فى صميم الجماعة المسيحية، فالروحى ما هو إلا نفى دائم للوجود الطبيعى والتاريخى، أى أنه ما هو إلا هذه العملية التى تتجاوز بها الروح ذاتها إلى ما وراءها على نحو محايث مباطن دون أى تعالٍ أو مفارقة. وهذا وإن يقتضى الشعور بألم الشقاء إلا أنه فى الوقت نفسه ارتقاء إلى مستوى الروح الكلى. وما الشقاء إلا نتيجة للحركة التى يرتقى بها المتناهى إلى اللامتناهى، والجزئى إلى الكلى. أى أن الوعى الشقى لحظة ضرورية تكمن فى عملية ارتقاء الوجود المتناهى إلى الوجود الكلى، وموته فيه. وفى هذا الموت للوجود المتناهى يتجلى الكلى، لأن اللامتناهى ليس كذلك إلا بالمتناهى، والمطلق لا يضع ذاته إلا بأن ينفى هذه الذات، بأن يضع نقيضها، ثم يسلب هذا النفى مرة أخرى[2].

على هذا النحو نجد أنفسنا ونحن نعرض للتحليل الهيجلى لعقيدة موت الله فى المسيحية - نجد أنفسنا فى صميم الحدس الهيجلى، أى نفى النفى، نفى المطلق لذاته ثم نفيه لهذا النفى؛ فالمصالحة بين اللامتناهى والمتناهى

(1) Ibid., PP. 454 - 8.

(2) Ibid., P. 464 ff.

لا تحدث إلا بأن يأخذ كل جوانب تناهيه، أى يأخذ الإلهى شرط الإنسانى، ويمر بجوانب تناهيه المختلفة من ولادة وشقاء وصلب وآلام وموت، بحيث تصبح حياة الإنسان وموته هما حياة وموت الله نفسه.

فموت الله هو تمثيل للحظة السلب بوصفها برهة لازمة فى حياة الروح عند هيجل، لكن الموت من جهة أخرى لا يجوز أن يعتبر عند هيجل إلا حالة انتقالية، فى الطبيعة الإلهية، مرحلة نحو تصالح الروح مع ذاته ونحو انصهار الإنسانى والإلهى، الكلى والذاتية الظاهرية. ولذا فإن هذا الموت لابد أن يموت، وذلك هو شرط البعث الحقيقى للروح. والموت وكل جوانب التناهى ليست خارجة عنه، ومن ثم فإنها لا تقف حجر عثرة أمام الاتحاد مع الله.. يقول هيجل: «الله ذاته قد مات» كما قال لوثر في أحد أناشيده. على هذا النحو تم التعبير عن إدراك أن البشري، والتناهي، والغيرية، والضعف، والسلب، كلها موجودة فى الله، وتمثل مرحلة في ما هو إلهى. إن التناهي، والسلب، والغيرية، لا توجد خارج الله، ولا تشكل الغيرية حاجزًا أمام الاتحاد مع الله. لقد تم الوعي بأن الغيرية، السلب، لحظة في الألوهية ذاتها. هنا تظهر أرقى فكرة روحية»[1].

وينظر هيجل إلى موت الله باعتباره مؤشرًا على الحب الأعظم، الذى هو وحدة الإلهى والإنسانى، لأن الحب الحقيقى هو تناول الشخص عن ذاته من أجل الآخر، ومن هنا فإن موت الله هو تحقيق للحب المطلق، لأن اللامتناهى تنازل عن لاتناهيه، وعانى من كل جانب تناهى المتناهى، لكن المتناهى نفسه تخلى عن وجوده المتعين وصعد إلى مستوى الكلية الإلهية. وفى هذا إدراك

(1) Ibid.,P. 468 ff.

وتحقيق لقمة المصالحة. ولقد كان صلب المسيح (الإله - الإنسان) هو علامة هذا التصالح، ودليل على أن الله ليس خالقًا فحسب و إنما هو محبة أيضًا.

إن الوعى الدينى التنزيهى ليس بحاجة لمثل هذا النوع من الوحدة التي تتحدث عنه الفلسفة الهيجيلية، تلك الوحدة التى تقتضى موت إلهه! حتى ولو على سبيل التمثيل، لأن فى ذلك ردة إلى مرحلة الأديان البدائية فى مصر وسوريا، والتى كانت تعتبر الموت لحظة ضرورية بالنسبة لله على نحو ما تجلى فى عقيدة أوزريس المصرية وعقيدة أدونيس السورية، فالإله يتضمن هنا سلبه، أى أنه يموت!

فالمسيحية كما تشكلت بعد المسيح، فى أجيالها الأولى ما هى إلا صورة جديدة من تلك العقائد القديمة ملقحة بمفهوم الإله اليهودى، وهذا ما يشير إليه أورسيل ماسون عندما يقرر أن الأجيال المسيحية الأولى قامت بالتأليف المنتظر منذ زمن طويل بين إله الساميين، ومفهوم الإله عند الإيجيين والأسيانيين، فى شخصية المسيح المثالية. و إذا كان يهوه هو التعبير المباشر، القريب، عن الإله - الأب، فإن الآلهة التى تعذبت من أجل إنقاذ الإنسانية سواء أكانت فريجية أم سورية أم مصرية، هيأت لإنشاء مفهوم الإله الابن، مفهوم الإله الذى يعانى الموت من أجل إنقاذ الإنسانية[1].

مملكة الروح:

مملكة الروح هى الأقنوم الثالث، أو العنصر الثالث، إنها الجماعة[2]،

(1) أورسيل ماسون، فلسفة الشرق، باريس، الكان 1938، ص 24. عن فيلسيان شالى، موجز تاريخ الأديان، ترجمة حافظ الجمالى، دمشق، دار طلاس، 1991، ص 225.
(2) Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion, P. 470.

فـإذا كان العنـصر الأول هو الآب، هـو الفكرة بالنسـبة إلى ذاتها في كليتها المجـردة، وانحصارها الـذاتى، الفكرة قبـل أن تتقدم نحو التقسـيم الأولى، نحـو الآخر يـة.. وكان العنصر الثانى هو الابن، هـو الجزئية، هو الفكرة فى ظهورها، فى تخارجها إلى حـد أن يتحول الظهور الخارجى عائدا إلى اللحظة الأولى و يعرف كفكرة إلهية، كهوية بين الإلهى والإنسـانى ... إذا كان ذلك فإن العنصر الثالث هو الوعى بالله بوصفه روحًا، وهذه الروح توجد وتحقق ذاتها فى الجماعة[1].

واللحظـة الأولى فى العنـصر الثالـث هو الأصـل المبـاشر للجماعة. إنه انسكاب أو تدفق الروح القدس[2] (على الجماعة).

و يعنى انتقال الروح القدس إلى الجماعة عند هيجل أن حقيقة المسـيح ق صارت كامنة فى الجماعة نفسـها، ولم تعد هذه الحقيقـة غر يبة عنها، بل إن الجماعـة ذاتها أصبحـت هى هذه الحقيقة، وتحولت الـروح إلى جماعة كلية واعية بذاتها. و إذا كان المسيح يمثل لحظة المصالحة بين اللامتناهى والمتناهى، بين الإلهى والإنسـانى، فإن الجماعة هى المعبرة عن هذه المصالحة فى التار يخ، حيـث انتقل إليهـا فعل المصالحة واسـتبطنته، أى أن حقيقة المسـيح صارت حاضرة فيها، وأصبحت الجماعة هى المسيح الكلى، إذ تحولت حضرة المسيح الحسـية المرتبطة بالزمان والمكان إلى حضرة روحية فى صميم الجماعة، ومن ثـم غدت الجماعة هى الحاملة للروح القدس، «الروح القدس يوجد بالفعل فى كنيسـة الله. و إذا كانـت مملكة الآب هى الفكرة المنطقيـة، أو هى الله

(1) Ibid., P. 73.
(2) Ibid., P. 470.

قبـل أن يخلق العـالم، فى حين أن مملكة الابن هى الفكـرة فى الآخر، أى هى الطبيعـة، فإن مملكة الروح بوصفها اللحظة الثالثة، وهى لحظة الفردية، هى وحدة اللحظتين السـابقتين، لأن الكنيسـة هى من ناحية روح الله الخالص، ولكنهـا كذلك من ناحية أخرى، موجودة وجودًا فعليًّا فى العالم، فهى مملكة الله على الأرض»[1].

ولقد انتهجت هذه الكنيسـة الأسـاليب والطقوس التـى تعينها على بقاء هذه الروح باستمرار، وهنا تتجلى العبادة فى المسيحية - عند هيجل - بوصفها حركـة صاعدة مـن المتناهـى إلى اللامتناهى، من الإنسـان إلى الله، بوصفها فعلًا حرًا يحيى الروح، على عكس العبادات فى الديانات القديمة التى كانت أفعـالًا غير حـرة، غير قادرة على العلـو بالنفس خارج نطـاق الطبيعة، نحو اللامتناهى، لأن الروح كانت إما خواء وعدمًا، و إما غارقة فى الطبيعة.

وهنـا يبـدو أن هيجل ينـسى الجانـب الوثني الأسـطوري في المسـيحية الكاثوليكية، وعندما جاء البروتستانت تبينوا هذا وانقلبوا على الكاثوليكية واعتبروهـا أكبر وثنية في التاريخ، وربما يبـدو ظاهرًا لقارئ تاريخ الأديان أن التثليـث له أصل في ديانـة أوزوريس و إيزيس وحـورس، بل إن صورة إيزيـس وهي تحمل حورس وجـدت طريقها إلى المسـيحية في صورة مريم وهي تحمل عيسى عليه السلام.

كما أن التثليث له نظير في الوثنية الهندوسـية؛ إذ يوجد تشـابه رقمي بين الثالـوث الهنـدوسي القديم والثالوث المسـيحي الأحدث، وليـس من الجائز

(1) Stace, The Philosophy of Hegel, P. 514.

الترجمة العربية، ص 700.

اعتـمادًا على التشـابه الرقمـى اعتبار هذا التثليـث الهندوسي مسـاويًا تمامًا للتثليث المسيحي، فالأقانيم الثلاثة في المسيحية الحالية: الآب، الابن، الروح القـدس، ليسـت آلهة ثلاثـة منفصلاً كل واحـد منها عن الآخـر بل هى إله واحد.

لكن من ناحية أخرى يمكن المقارنة بين العقيدة الهندوسية وبين العقيدة المسيحية مقارنة تقريبية، فكما يتوجه المسيحى الورع بالدعاء إلى العذراء، أو إلى قديس من القديسين، فكذلك الهندوسي يتوجه بالدعاء إلى « كالى» أو «راما» أو « كرشنا» أو «جانيش». وترى معظم الكنائس في البلاد المسيحية قـد أقيمت تكريمًا لمريم أو لأحد القديسـين. ولقد شـاهدت في الصين أحد المعابد البوذية تقدس إلهة وهي تحمل بوذا وهو طفولته، وهم يتوجهون إليها بالدعاء ويكتبون أمانيهم في ورق يضعونها أمامها! ومن المعروف أن البوذية سابقة تاريخيًّا على المسيحية.

كما يوجد تشابه بين الهندوسية والمسيحية في تحديد يوم مقدس للاغتسال أو الغطاس، وفكرة عيد قيامة الإله هي فكرة موجودة في كثير من الديانات الوثنية التي نشأت في بيئات زراعية، وهى تشابهات في فكرة التقديس، وإن كانت توجد اختلافات في المضمون والطريقة وتحديد الميقات.

ويمكن أن نتحدث عن التأثر بالعنصر الوثني في العقيدة السورية القديمة، فتلك العقيدة مبنية على أسطورة الإله الشاب أدونيس الذى يموت، ويظل ميتًا ثلاثة أيام، ثم يسـترد حياته مرة ثانية! وفكرة الاحتفال بقيامة الإله موجودة في العديد من الديانات الأخرى.

كـما يمكن أن نتحدث عن أن تجسـد الإله في الإنسـان، تعبير عن عقائد

تشبيهية قديمة في صورة جديدة، ولا شك أن الأيقونات والتماثيل وصكوك الغفران ووساطة رجال الدين بين الإنسان والله تعتبر انحدارًا إلى الوثنية.

والحضارة الغربية نفسها تشتمل على جانب وثني في معتقداتها الدينية، كما ظهر في الديانة اليونانية والرومانية، وعندما اعتنقت الحضارة الرومانية المسيحية في فترة متأخرة من تاريخها، نقلت تلك العناصر الوثنية إلى المسيحية الكاثوليكية.

الدين الإسلامي

هنا يرتقي الوعي في تصور الألوهية، ويتحول الدين من التوحيد غير الخالص إلى التوحيد الخالص، ومن الإله القومي (نسبة إلى القوم) إلى الإله العالمي، ومن التوحيد المعقد الملغز إلى التوحيد الواضح والصرف.

هنا يتحول الدين من الاستدلال بخوارق الطبيعة إلى الاستدلال بنظام الطبيعة، ولا يستخدم منطق الحس، بل منطق البرهان، ويصبح مبدأ عدم التناقض هو السائد كمقياس للتمييز داخل النص. ويرفض النص الديني المعجزات الحسية كدليل على صحته، ويعتمد على نوع جديد هو المعجزة البيانية، ويرفض الكتاب دليل صحته من خارجه أي يرفض الاستعانة بالمعجزات الحسية، ويقدم دليلًا من داخله، وهو البيان والبرهان وعدم التناقض. ثم يطالب بالتحقق من صحته بطريقة أخرى هي التطابق بين ما يقوله وما يدل عليه الواقع الخارجي للكون والإنسان من قوانين وحقائق، وهذه نقطة جديدة فالتحقق من الصدق الداخلي عن طريق البرهان العقلي والاتساق الداخلي، والتحقق من الصدق الخارجي عن طريق فحص مدى

التطابـق مع الوقائـع الخارجية، وليس بالمعجزات الحسـية. ومع ذلك يعترف بالمعجزات المؤقتـة بالزمان والمكان للديانات السـابقة لأنها كانت تخاطب أهل عصور لا يفهمون إلا الدليل الحسي الخارق، لكنه يفضل لنفسـه معجزة ذات طابع مسـتمر يمكن أن يتحقق مـن صدقها أهل العصور القادمة (انظر فصل المعجزات).

هنـا نصل إلى الإسـلام، ومعه نصـل إلى أفق جيد ومختلـف للدين، فمعه ولأول مرة بين الأديان يتم تحكيم الحس والتجربة والعقل الصريح؛ فالإسلام نفسه يخاطب العقل الصريح، ويحتكم إلى مبادئه الفطرية.. ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: 4]، كما أنه يستشـهد بالتجربة سواء، كانت إنسـانية أم طبيعيـة أم تاريخيـة، ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ﴾ [العنكبـوت: 20]، ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ﴾ [الذاريـات: 20]، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [يوسـف: 109]... إلخ. ويستند الإسلام إلى المحسوس للوصول إلى اللامحسوس، ويعتبر الحواس الإنسـانية سبيلًا من سبل الوصول إلى الحقيقة إذا استخدمت بشكل سـليم، ولذا فإن الضالين يسيئون استخدام حواسهم ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: 179].

وفي الإسـلام صار للعقيدة الإلهيـة معنى مختلف؛ فالله تعالى في الإسـلام ليـس قوميًّا ولا حصريًّا؛ فلا هو خاص بقوم دون قوم ولا هو محصور في أمة دون أمـة. فالله في الإسـلام (رب العالمين)... (رب النـاس. ملك الناس. إله النـاس). ومن ثم فالتوحيد الإسـلامي ليس قوميًّـا ولا حصريًّا، بل هو عالمي ومنفتح على الطبيعة والكون والناس أجمعين. فالإسلام (كما عبر عنه القرآن

والسنة الصحيحة) يقدم تصورًا للإله على أنه إله الناس أجمعين وربهم، سواء كانوا مؤمنين أو كافرين، مطيعين أو عصاة. وهذا التصور ضد التصورات العقدية الأخرى التي تنظر إلى الإله على أنه إله خاص بقوم دون قوم. ومن ثم فإن التسامح كموقف أخلاقي يكمن في عقيدة الألوهية الإسلامية، على عكس اليهودية المحرفة التي يكشف موقفها من الألوهية عن موقف غير متسامح من الأمم الأخرى؛لأن الإله في اليهودية هو إله بني إسرائيل فقط، وهم شعبه المختار!

ويقوم التصور العقدي في الإسلام على عقيدة الإيمان بالله بوصفه الموجود الحق لذاته الذي لا يقبل وجوده العدم؛ فهو القديم الذي لا بداية لوجوده، وهو الباقي الذي لا نهاية لوجوده[1]. فهو الموجود الأول الذي سبق وجوده كل وجود، فكان تعالى وحده ولا شيء معه، ثم خلق ما شاء من مخلوقاته؛ قال تعالى:

﴿ هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْـَٔاخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [الحديد: 3].

والله ليس بحادث، فلو كان حادثًا فلا بد له من صانع أحدثه ومبدع أنشأه، وذلك هو الله تعالى وهو المبدئ المنشئ. كما أنه لو كان محدثًا لاقتضى محدثًا ثم كذلك محدثه اقتضى محدثًا آخر فيتسلسل إلى ما لا نهاية له فثبت أن صانع العالم قديم.وهذا ما يعرف في تاريخ الفلسفة باسم الدليل الكوسمولوجي.

وهو أبدي لا آخر له لأن من ثبت قدمه استحال عدمه ولأن وجوده واجب ووجوب وجوده يمنع عدم بقائه.

(1) عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، 55.

وهو واحد لا شريك له؛ لأنه لو كان له صانعان أو أكثر لوقع بينهما تمانع وتدافع وذلك خفض إلى الفساد ويؤدي إلى عجز أحدهما والعاجز لا يصلح أن يكون إلهًا. فإذا تعذر إثبات صانعين كان واحدًا ضرورة.

والأدلة العقلية والطبيعة على وجود الله متعددة في القرآن الكريم، منها قول الله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ۖ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ يَجْرِى لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ يُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ ٱلَّذِى مَدَّ ٱلْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ وَأَنْهَٰرًا ۖ وَمِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ ٱثْنَيْنِ ۖ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِى ٱلْأَرْضِ قِطَعٌ مُّتَجَٰوِرَٰتٌ وَجَنَّٰتٌ مِّنْ أَعْنَٰبٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَىٰ بِمَآءٍ وَٰحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِى ٱلْأُكُلِ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾ [الرعد: 2 - 4].

وقال تعالى: ﴿ أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٣٥﴾ أَمْ خَلَقُوا۟ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ ﴿٣٦﴾ أَمْ عِندَهُمْ خَزَآئِنُ رَبِّكَ أَمْ هُمُ ٱلْمُصَۣيْطِرُونَ ﴾ [الطور: 35 - 37].

﴿ قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ۚ ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَٰسِىَ مِن فَوْقِهَا وَبَٰرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِىَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ٱئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَآ أَتَيْنَا طَآئِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ﴾ [فصلت: 9 - 12].

والله ليس بجوهر لأن الجوهر متجزئ وتحله الحوادث، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا. وليس بجسم لأن الجسم مؤلف من الجوهر وإذا بطل كونه

جوهرًا بطل كونه جسمًا ضرورة. وليس بعرض لأن العرض لا قيام له بذاته بـل هو مفتقر إلى جسـم يقوم به، والله عز وجل قائـم بذاته غير مفتقر إلى أي شيء.

ولا يوصف اللـه باللون والطعم والرائحة والحـرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لأن الألوان والطعوم والحرارة والبرودة والروائح والطبائع الأربعة أعـراض تحل في الجواهر فإذا نفينا كونه عرضًـا وكونه محلًا للأعراض ينتفي جميع ذلك.

ولا يشبه الله العالم ولا شيئًا منه؛ لأنه لو كان يشبهه للزم حدوثه أو قدم العالم وكلاهما منتفيان.

ولا يقال له «ما هو؟»؛ لأن «ما» سؤال عن الجنس ولا جنس له.

ولا يقـال «كيف هو؟»؛ لأن «الكيف» يسـتخبر به عـن الهيئة والحال، ولا هيئة له ولا حال.

ولا يقـال لـه «كم هو؟»؛ لأن «الكم» يسـتخبر به عن المقـدار والعدد، ولا عدد له.

ولا يقال له «متى كان؟»؛ لأن «متى» سـؤال عن الزمان، ولا يجري عليه زمان.

ولا يقال له «لم فعل؟»؛ لأن «لم» تقال لمن فعل لعلة أو حاجة أو ضرورة، وهو منزه عن ذلك. ولا يمكن للإنسـان أن يحيط بطبيعة المقصد الإلهي؛ فهو لا يستطيع أن يدخل علمه سبحانه.

وهـو ليس في جهة ولا تحويه الجهات في العالم؛ لأن الجهات حادثة وهو

الـذي خلقها، فلو صار مختصًا بجهة بعدمـا خلقها لكان يتخصص بمخصص وذلك باطل.

وهو أيضًا ليس خارج العالم؛ لأنه لو كان كذلك لكان محاذيًا للعالم وكل محاذٍ بجسم إما أن يكون مثله أو أكبر أو أصغر وكان ذلك تقديرا يحتاج إلى مقـدر.. تعالى عن ذلك. ورفع الأيدي إلى السـماء عنـد الدعاء إنما ترفع لأنها قبلـة الدعـاء كالتوجه إلى الكعبة في الصلاة ووضـع الوجه على الأرض عند السجود و إن لم يكن الله عز وجل في الكعبة ولا تحت الأرض.

فلا يقال له: «أين؟»، لأن الذي أين الاين لا يقال له: اين؟

واسـتواء اللـه عـلى العرش حـق وصـدق عند المسـلمين، و يؤمنـون به و يعتقدونه على الوجه الذي أراده الله ولا يشتغلون بكيفيته.

فالله سـبحانه لا يقدره فهم؛ ولا يصوره وهم، ولا يدركه بصر، ولا عقل، ولا يبلغـه علـم، وكل ما خطـر ببالك فهو بخلافـه[1]. وقد اتفق المسـلمون الأوائل على أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله[2]، وهـو لا ينتهي إليه وهـم ولا يحيط به علم[3]، والله تعـالى لا يعلم كيف هو إلا هو سبحانه وتعالى[4]. والسلف متفقون على أن البشر لا يعلمون لله حدًا

(1) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1998.

(2) ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، بيروت المكتب الإسلامي، ط4، 1391هـ. ص 99.

(3) المرجع السابق، ص 119.

(4) المرجع السابق، ص 120.

وأنهم لا يحدون شـيئًا من صفاته، قال أبو داود الطيالسي: كان سفيان وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سـلمة وشريك وأبو عوانة لا يحدون، ولا يشبهون، ولا يمثلـون، يروون الحديث ولا يقولـون «كيف؟»[1]. فالكيف مجهول كما قال الإمام مالك.

ولا يوجـد تغير في ذاته، ولا وزيـر له ولا شريك ولا مدبر له ولا نظير له ولا معين ولا قرين ولا حاجب ولا بواب ولا فوق ولا تحت ولا يمين ولا يسار ولا أمـام ولا وراء ولا خاطـر ولا رأي ولا حظ فيما أعطى ولا ندم فيما وهب لأن هذه الأشـياء من أمـارات الحدوث وهو قديم منزه عـن جميع الحادثات وعـن تغيره مـن حال إلى حـال. ولا والد لـه ولا ولد ولا صاحبـة لأن الوالد سـبب لحدوث الولد وهو قديم لا يحدث له والولـد جزء الوالد وهو صمدي لا يقبل التجزؤ والانقسـام والزوجة لمن جارت عليه الشـهوة وهو سبحانه وتعالى منزه عنها. ولا زيغ في أحكامه ولا ميل في قضائه وقدره لأنه عادل على نحو مطلق. وهو حي لا تأخذه سـنة ولانوم، عالم بجميع المعلومات كليتها وجزئياتهـا، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السـموات العلا ولا في الأرضين السـفلى؛ لأنه لو لم يكن عالمًا لـكان موصوفًا بضده وهو الجهل وذلك نقص، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا[2].

وهـو الغني بذاته عن جميع الموجودات، وهي المفتقرة كلها ابتداء ودوامًا إليه[3]؛ لقوله تعالى:

(1) المرجع السابق، ص239 - 240.

(2) انظر: جمال الدين أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الغزنوي، كتاب أصول الدين، تحقيق عمر وفيق الداعوق، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1998.

(3) المرجع السابق، 58.

﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ أَنتُمُ ٱلۡفُقَرَآءُ إِلَى ٱللَّهِۖ وَٱللَّهُ هُوَ ٱلۡغَنِيُّ ٱلۡحَمِيدُ ١٥ إِن يَشَأۡ يُذۡهِبۡكُمۡ وَيَأۡتِ بِخَلۡقٖ جَدِيدٖ ١٦ وَمَا ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ بِعَزِيزٖ ﴾ [فاطر: 15 - 17].

﴿ قُلۡ أَغَيۡرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّٗا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَهُوَ يُطۡعِمُ وَلَا يُطۡعَمُۗ ﴾ [الأنعام: 14].

يقول تعالى: ﴿ قُلۡ إِنَّمَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ أَنَّمَآ إِلَٰهُكُمۡ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ فَهَلۡ أَنتُم مُّسۡلِمُونَ ﴾ [الكهف: 110]، ففي هذه الآية يقول تعالى: قل يا محمد ما يوحي إلي من ربي هو أنه لا إله لكم يجوز أن يعبد إلا إله واحد لا تصلح العبادة إلا له، ولا ينبغي ذلك لغيره، فهل أنتم مذعنون له أيها المشركون العابدون الأوثان والأصنام بالخضوع لذلك ومتبرئون من عبادة ما دونه من آلهتكم[1].

والكون في الإسلام خاضع لمبدأ السببية Principle of Causality، وهو المبدأ الذي يقرر أن لكل ظاهرة سببًا، وأن لا شيء يحدث من لا شيء، وكل ما يظهر للوجود فلوجوده علة، وأن الأسباب تتبعها النتائج المترتبة عليها.

والسببية من مبادئ الطبيعة وأيضًا من مبادئ الفكر. وهي مبدأ قرآني راسخ، فالله «سبحانه ربط الأسباب بمسبباتها شرعًا وقدراته وجعل الأسباب محل حكمته في أمره الديني والشرعي وأمره الكوني القدري ومحل ملكه وتصرفه؛ فإنكار الأسباب والقوى والطبائع جحد للضروريات وقدح في العقول والفطر ومكابرة للحس وجحد للشرع والجزاء؛ فقد جعل سبحانه مصالح العباد في معاشهم ومعادهم والثواب والعقاب والحدود والكفارات والأوامر والنواهي والحل والحرمة، كل ذلك مرتبطًا بالأسباب قائمًا بها، بل

(1) الطبري، جامع البيان، 17/ 107.

العبد نفسه وصفاته وأفعاله سبب لما يصدر عنه، بل الموجودات كلها أسباب ومسببات. والشرع كله أسباب ومسببات، والمقادير أسباب ومسببات، والقدر جار عليها متصرف فيها؛ فالأسباب محل الشرع والقدر. والقرآن مملوء من إثبات الأسباب... ولو تتبعنا ما يفيد إثبات الأسباب من القرآن والسنة لزاد على عشرة آلاف موضع، ولم نقل ذلك مبالغة بل حقيقة، ويكفي شهادة الحس والعقل والفطر؛ ولهذا قال من قال من أهل العلم: تكلم قوم في إنكار الأسباب فأضحكوا ذوي العقول على عقولهم، وظنوا انهم بذلك ينصرون التوحيد فشابهوا المعطلة...»[1].

ومن هذه الآيات التي ربط الله فيها بين الحوادث على أساس السببية قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا﴾ [البقرة: 22]، ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَنۢبَتْنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ...﴾ [النمل: 60]، ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَٰهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ ٱلْمَآءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ ...﴾ [الأعراف: 57].

والله في الإسلام وأغلب الفلسفات العقلية، هو السبب الكافي للخلق، يقول تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ [الطور: 35]. والسبب الكاف حسب تعريف ليبنتز ينص على أنه «لا واقع يمكن أن يكون حقًا أو موجودًا، ولا حكم يمكن أن يكون حقًا، إلا ويكون هناك سبب كافٍ لكونه كذلك لا على خلافه، وإن كانت الأسباب في الغالب

---

(1) ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، تحقيق محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، بيروت، دار الفكر، 1398 هـ، ص 188 - 189.

لا يمكـن أن تكون معروفة لنـا»[1]؛ فبهذا المعنى فالله تعالى هو السـبب الكافي للوجود.

وينظر الإسـلام إلى الكـون على أنه محكوم بالغائيـة Teleology، حيث يـرى أن كل الظواهـر تحدث من أجل غايـة، وأن لا شيء في الكون يحدث عبثًـا. فلـكل شيء علل، والأسـباب أو العلـل متنوعة. وفي القـرآن الكريم تأكيـد على الغائية قال تعـالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون: 115]. وقال سـبحانه وتعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنسَانُ أَن يُتْرَكَ سُدًى﴾ [القيامة: 36]. وقال: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ (٣٨) مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الدخان:38-39]. وربط القرآن الكريم بين الحوادث على أساس العلة الغائية، مثـل قولـه تعـالى: ﴿وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا﴾ [البقرة: 22]، ﴿وَأَنزَلَ لَكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ ...﴾ [النمـل: 60]، ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِن كُلِّ الثَّمَرَاتِ ...﴾ [الأعراف: 57].

وفي الإسـلام نزعة إنسانية؛ وتظهر تلك النزعة من خلال تصوير القرآن للإنسـان على أنه كائـن مكرم، وأن انحـداره يأتي نتيجة أفعالـه، وأنه أيضًا بأفعاله يظل جديرًا بالكرامة، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70] .. ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ (٤) ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ (٥) إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ [التين: 4 - 6].

---

(1) Leibniz, Leibniz, G. W., Monadology and Other Philosophical Essays, tr. Paul Schrecker and Anne Martin Schrecker. Indianapolis, Bobbs Merrill, 1965. Para. 32

وتقـوم النزعة الإنسـانية على التوازن بين الجانب المـادي والروحي؛ فلا ينبـذ الإسـلام متع الحيـاة الدنيا، ديانات شرق آسـيا أو غيرها مـن الديانات الرهبانيـة ﴿ وَٱبْتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلْءَاخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَآ أَحْسَنَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ ٱلْفَسَادَ فِى ٱلْأَرْضِ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [القصص: 77].

أمـا الحريـة Liberty فهـي في التصـور الإسـلامي حـق إنسـاني أصيل، والحريـة هي القـدرة عـلى الاختيار وتحقيـق الفعـل أو الامتنـاع عنه دون خضوع لتأثير خارجي أو إكراه. وفي الإسـلام الإرادة الإنسانية حرة بحكم المولد، وللإنسـان حق ممارسـة هذه الحرية طالما لا يضر نفسـه أو الآخرين وفق الضوابط الشرعية. والحرية في الإسـلام هي الحرية الملتزمة، وهي ضد الفوضوية التي ترجع أسسـها الفلسفية إلى الفردية المطلقة والذاتية المفرطة عند شميت وشترنر وبرودون وباكونين.

وينص القرآن بشـكل قاطع عـلى الحرية في الاعتقـاد؛ حيث يقول الله تعـالى: ﴿ لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ ﴾ [البقـرة: 256]. ومع أن الديـن الحق واحد، فقد سمح القرآن بتعددية الأديان في قوله: ﴿ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴾ [الكافرون: 6]، بـل اعتبر الاختلاف بين الناس أمرًا طبيعيًّا وسـنة من السـنن الكونية، يقول تعـالى: ﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ ﴾ [هود: 119].

ولم تكن هذه النصوص بمعزل عن الواقع؛ بل تجلت فيه على أنحاء شتى، سواء على مستوى حركة المجتمع أو على مستوى ممارسات الدولة؛ وقد أيدت تصرفات الرسـول ﷺ هـذا النصوص بوصفـه مبدأ عامًّـا وقاعدة لا يمكن

خرقها؛ بل جاءت بعض هذه النصوص مؤيدة لموقف حر اتخذه الرسول نفسه، حيث يروي الطبري[1] عن ابن عباس: أن رجلاً من بني سالم بن عوف يقال له «الحصين»، كان له ولدان مسيحيان وهو مسلم، فسأل الرسول ﷺ أن يرغم ولديه على الإسلام، بعد أن أصرا على التمسك بالمسيحية، فنهاه الرسول عن ذلك، ونزلت آية: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: 256].

ومن الثابت تاريخيًّا أن الرسول ﷺ بعد فتح خيبر، وجد بين الغنائم نسخًا من التوراة؛ فأمر بردها إلى اليهود. وهذا عمر بن الخطاب تأتيه امرأة مشركة تطلب حاجة لها، فدعاها للإسلام، لكنها رفضت، فقضى لها حاجتها، وشعر أنه ربما يكون تصرف بشكل فيه نوع من الإكراه لها على الإسلام تحت ضغط الحاجة؛ فاستغفر الله على ما فعل، وقال:»اللهم إني أرشدت ولم أكره».

وكان لهذا المبدأ انعكاس مثالي على بعض الفقهاء، لدرجة أن الشافعي اختلف مع أبي حنيفة حول مدى جواز مفاتحة الزوج المسلم لزوجته غير المسلمة في مسألة اعتناق الإسلام؛ فقد رأى أبو حنيفة جواز ذلك بشرط عدم الإكراه، بينما رأى الشافعي أنه لا يجوز أن يعرض الزوج الإسلام على زوجته «لأن فيه تعرضًا لهم، وقد ضمنا بعقد الذمة ألا نتعرض لهم»[2]. وهذا يؤكد نزوع الفقهاء الكبار نحو احترام حرية الاعتقاد.

وفي الإسلام تأكيد على مركزية الفردية الإنسانية Individualism،

(1) الطبري، جامع البيان، ج2/ص54.

(2) د.عبد الكريم زيدان، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، العراق، مكتبة المثنى، 1985م، ص629.

وأنها قيمة في حد ذاتها، وأن الفرد شخصية مستقلة منفصلة عن الآخرين، وهو غاية في ذاته، سواء على مستوى النظرية الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية.

ومع مركزية الفردية في الإسلام فثمة توازن بينها وبين النزعة الجماعية، دون طغيان لطرف على طرف، ومن ثم فالفردية لها معانٍ سلبية وأخرى إيجابية، فإذا كانت تنتهي إلى الأنانية فهي مرفوضة في الإسلام، باعتباره يحث على الإيثار ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9]، وإن كانت تقوم على تصدع فكرة الجماعة والاتحاد، فهي أيضًا مذمومة ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [الحشر: 9]، لكن إن كان المقصود منها هو تأكيد إنسانية الإنسان وعدم ذوبان شخصيته، فالإسلام يدعو إلى تأكيد الكرامة الإنسانية الفردية، ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين: 4]، ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِيٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِي ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70]. ويتعامل الإسلام مع كل فرد باعتباره معبرًا عن الإنسانية كلها ﴿مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًاۚ﴾ [المائدة: 32]. وكل فرد في الإسلام مسئول عن أفعاله، ﴿وَنَرِثُهُۥ مَا يَقُولُ وَيَأْتِينَا فَرْدًا﴾ [مريم: 80]، ﴿وَكُلُّهُمْ ءَاتِيهِ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95]، كما أنه يؤكد المسئولية الفردية بجوار المسئولية الجماعية على ما هو معروف من فرض العين وفرض الكفاية... إلخ.

ولقد تعرض بعض فلاسفة الدين في الغرب لتصور الألوهية في الإسلام، وغلب على تحليلهم الفلسفي له طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. ومن هؤلاء الفلاسفة هيجل، وتعد صورة العقيدة الإلهية في الإسلام عند هيجل عينة نموذجية ممثلة إلى حد كبير لصورته عند الغرب بعامة التي يغلب عليها طابع الانحياز وعدم الدقة والافتقار في أغلب الأحيان للموضوعية العلمية. فحالة هيجل وإن كانت قد تجاوزت الحالات السابقة عليها زمنيًا على مستوى الصياغة وبعض الملامح، إلا إنها تظل فى جوهرها غير مختلفة عنها. بل إنها تحدد بدرجة كبيرة كثيرًا من ملامح الصورة المتشكلة بعد ذلك فى الوعى الأوروبى. وإن كان هذا لا يتعارض بطبيعة الحالة مع وجود حالات استثنائية الصور متمايزة ومختلفة.

يصف هيجل بأنه دين التوحيد المحض والبساطة فى الاعتقاد؛ حيث ينظر إلى الله باعتباره إلها مجردًا وليس عيانيًّا، ومع ذلك فإنه لا يزال محملًا بشيء من صفات الإله اليهودى ولا سيما الغيرة. وأدت بساطة المعتقد الإلهى إلى ذيوع الإسلام بين شعوب مختلفة، بيد أن تجريد وتعالى هذا المعتقد قد أدى إلى استبعاد السببية والاستدلال، كما أن هذا التجريد هو المسئول عن نبذ الإسلام للوسائط التشبيهية والتجسيمية وتحريم التصوير التجسيمى، درءًا لمشابهة أعمال الله. كما يصف هيجل الإسلام بالخشوع والصورية الأمر الذى أدى إلى غياب روح الحرية، وشيوع الضرورة أو الجبر، والتعصب، والرغبة فى السيطرة على العالم بالجهاد الحربى! وربما يكون السبب فى عدم عدقة وزيف التصور الهيجلى للإسلام، يرجع إلى خلط هيجل بين الإسلام والأتراك والعرب، بين الإسلام كنظرية وكتصور للحياة وبين بعض الممارسات التاريخية. فضلًا عن قصور الاطلاع، والاكتفاء بمعرفة

الإسلام من خلال الصور السائدة عنه فى الغرب، ولقد كان يجب على هيجل كفيلسوف كبير أن يعمل على تحرير وتمحيص التصور الغربى للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له.

والتجريد الإسلامي لا يعود إلى ترقى الوعي بالإلهي، وإنما يعود إلى الانبساط الصحراوى الذى لا يمكن أن يتشكل فيه شيء فى بنية ثابتة[1]!

وما من شك أن تفسير هيجل يفتقد إلى الدقة، لأنه لو كان الانبساط الصحراوى هو المسئول عن نبذ التجسيم والتشكل فى الإسلام، لما وجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهى فى البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هى الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيم وبنيات ثابتة. فإذا ما جاء الإسلام بالتجريد، فليس من المقبول عقليًّا تفسير ذلك تفسيرا جغرافيًّا سطحيًّا، ولا سيما إذا كان هذا التجريد كما هو معلوم من التاريخ النبوى مصادمًا بعنف لطبيعة الشعور العربى الذى كان مرتبطًا بالتجسيم الوثنى للإلهى قبل الإسلام.

وبصرف النظر عن الأخطاء الكامنة في تصور هيجل للإسلام، فلا شك أن هذه العقيدة تمثل أرقى ما وصل إليه العقل من تجريد وتنزيه يليقان بالمبدأ الأول الواحد الأحد الذي ليس كمثله شيء، بعيدًا عن التجسيم والتشبيه والخلط بين ما هو إلهي وما هو إنساني أو طبيعي.

---

(1) Hegel, Lectures on the Philosophy of History , P. 357.

المصادر والمراجع

أولًا: المصادر والمراجع العربية والمترجمة إلى العربية

- ابن أبي أُصَيْبعة، موفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي. عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: د. نزار رضا، بيروت، دار مكتبة الحياة، (بدون تاريخ نشر).

- ابن الأثير، علي. الكامل فى التاريخ، طبعة مصر، 1303هـ.

- ابن النديم، محمد بن أبي يعقوب. الفهرست، تحقيق: غوستاف فلوغل، ليبز، 1871م.

- ابن أنس، مالك. المدونة، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.

- ابن تيمية. الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي حسن ناصر، عبدالعزيز إبراهيم العسكر, حمدان محمد، الرياض، دار العاصمة، 1414هـ.

- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. الفصل في الملل والأهواء والنحل، السعودية، عكاظ، 1982.

- ابن خلدون. العبر.. المعروف بتاريخ ابن خلدون ومقدمته، دار الكتاب اللبنانى، 1968م.

- ابن خلكان، شمس الدين أبو العباس. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، مكتبة النهضة المصرية. القاهرة، 1948م.

- ابن رشد. فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق: د.محمد عمارة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981م.

- ابن سعد. الطبقات الكبرى، طبعة ليدن، 1321هـ.

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي أبو الفداء. البداية والنهاية، تحقيق: أحمد عبدالوهاب فتيح، ط5، القاهرة، دار الحديث، 1998م.

- ابن منظور. لسان العرب بيروت، دار صادر، الطبعة الأولى، بدون تاريخ.

- ابن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرءوف سعد، بيروت، دار الجيل، 1411هـ.

- أبو الوفا، المبشر بن فاتك. مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق: د. عبدالرحمن بدوي، ط2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م.

- أبو خزام، أنور فؤاد. معجم المصطلحات الصوفية، بيروت، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1993م.

- أبو زهرة، محمد. المذاهب الإسلامية. مكتبة الآداب. القاهرة، بدون تاريخ.

- إخوان الصفا. رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، تحقيق: خير الدين الزركلي، مصر، المطبعة العربية، 1928م.

- أرسطو. كتاب النفس، ترجمة: د.أحمد فؤاد الأهواني، راجعه على اليونانية: جورج شحاتة قنواتي، ط1، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1949م.

- إرمان، أدولف. ديانة مصر القديمة، ترجمة: د. عبد أبو بكر ود. محمد أنور شكرى، القاهرة مكتبة مدبولى، 1995م.

- الأشعرى، أبو الحسن على بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. مكتبة النهضة المصرية، 1969م.

- أفلاطون. محاورة الجمهورية، ترجمة: د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة 1974، وطبعة 1985م.

- أفلوطين. تاسوعات، التاسوع الخامس، الرسالة الأولى، ترجمة: فريد جبر، مراجعة: د. جيرار جهامي و د. سميح دغيم، ط1، بيروت، مكتبة لبنان، 1997م.

- إلياد، مرسيا. تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، دمشق، ط1، دار دمشق، 1986م.

- الآمدي، سيف الدين علي بن علي بن محمد. كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق: عبد الأمير الأعسم، بيروت، دار المناهل، 1987م.

- الأنصاري، زكريا بن محمد بن زكريا أبو يحيى. الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، المحقق: د. مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1411هـ.

- أورمسون وآخرون. الموسوعة الفلسفية، ترجمة فؤاد كامل وآخرين، مراجعة: د. زكى نجيب، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1982م.

- بارندر، جفري (مشرف على التحرير). المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د.إمام عبد الفتاح إمام، مراجعة: د.عبد الغفار مكاوي، الكويت، عالم المعرفة، 1993م.

- بدوي، عبدالرحمن. مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، 1983م.

- بدوي، عبدالرحمن. موسوعة الفلسفة، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984م.

- بدوي، عبدالرحمن. موسوعة المستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، ط3، 1993م.

- برهييه، اميل. تاريخ الفلسفة، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة، 1982م.

- بروكلمان، كارل. تاريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، بيروت، دار العلم للملايين، ط5، 1968م.

- البستاني، بطرس، دائرة المعارف، بيروت، دار المعرفة، بدون تاريخ.

- البغدادي، أحمد بن علي أبو بكر الخطيب. تاريخ بغداد، تحقيق، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004م.

- البغدادي، عبدالقاهر. الفَرْق بين الفرق، تحقيق: د.محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة ابن سينا، 1988م.

- بورنز، جورج، وآخرون. معجم الحضارة المصرية القديمة، ترجمة: أمين سلامة، مراجعة: د.سيد توفيق، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992م.

- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. الآثار الباقية من القرون الخالية، ط1، القاهرة، 2007م.

- البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد. تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، القاهرة، 1975م.

- التفتازاني، أبو الوفا. مدخل إلى التصوّف الإسلامي، ط1، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1974م.

- التنوخي، أبو علي المحسن بن علي، القاضي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، تحقيق عبود الشالجي، ط2، بيروت، دار صادر، 1975م.

- توملين. فلاسفة الشرق، ترجمة: عبدالحميد سليم، مراجعة: علي أدهم، القاهرة، دار المعارف، 1980م.

- توينبي، أرنولد. تاريخ الحضارة الهيلينية.ترجمة رمزي عبده، القاهرة، 1963م.

- الجابري، محمد عابد. تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثالثة، 1988م.

- جب، هاملتون، وهارولد بوون. المجتمع الإسلامي والغرب، القاهرة، دار المعارف، 1998م.

- الجرجاني. التعريفات، تحقيق: إبراهيم الإبياري، ط1، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405هـ.

- الحاج، كميل. الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، ط 1، بيروت، مكتبة لبنان، 2000م.

- حاجي خليفة، مصطفى بن عبدالله. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2008م.

- حتى، فيليب. تاريخ العرب، ترجمة: محمد مبروك نافع، ط1، بغداد، مطبوعات دار المعلمين العالية، 1946م.

- حسن، حسن إبراهيم وعلي إبراهيم حسن. النظم الإسلامية، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1999م.

- الحفني، د. عبد المنعم. المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ط3، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2000م.

- الحموي، أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي. معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1991م.

- الحموي، أبو عبدالله ياقوت بن عبدالله الرومي. معجم البلدان، دار صادر، بيروت 1968م.

- الخشـت، محمـد عثمان. الإله والإنسـان: إشـكالية التشـابه والاختلاف، القاهـرة، دار قباء الحديثـة، 2006. ونشر أيضًـا في مجلة كلية الآداب- بني سويف، عدد 10، إبريل 2006.

- الخشـت، محمد عثمان. الدين والميتافيزيقا في فلسـفة هيـوم. القاهرة، دار قباء، 1997م.

- الخشـت، محمـد عثمان. الشـخصية والحياة الروحية في فلسـفة الدين عند برايتمان، القاهرة، دار قباء الحديثة، 2006م.

- الخشـت، محمـد عثـمان. العقائـد الكبرى، دمشـق، دار الكتـاب العربي، 2010م.

- الخشـت، محمد عثمان. العقل وما بعد الطبيعة، القاهرة، مكتبة ابن سـينا، 1994م. رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، 1990م.

- الخشـت، محمد عثـمان. العقلانيـة والتعصب. القاهـرة، دار نهضة مصر، 2007م.

- الخشـت، محمـد عثمان. الفلسـفة الحديثة: قـراءات نقديـة، القاهرة، دار الثقافة العربية، ط 8، م2009.

- الخشت، محمد عثمان. المشترك بين الأديان والفلسفة. القاهرة، دار غريب، 2011م.

- الخشت، محمد عثمان. المعقول واللامعقول في الأديان بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة، القاهرة، دار نهضة مصر، 2006م. رسـالة دكتوراه جامعة القاهرة، 1993م.

- الخشـت، محمد عثـمان. الميتافيزيقا: قراءات نقدية، القاهـرة، دار الثقافة العربية، 2009م.

- الخشـت، محمـد عثمان. الوضعيـة والاسـتشراق في عـصر الأيديولوجية، القاهرة، دار نهضة مصر، 2007م.

- الخشـت، محمد عثمان. حركة الحشاشـين، القاهرة، مكتبة ابن سينا، ط1، 1988م.

- الخشـت، محمـد عثـمان. روجيه جـارودي: نصـف قرن مـن البحث عن الحقيقة. القاهرة، مكتبة ابن سينا، 1986م.

- الخشت، محمد عثمان. فلسفة العقائد المسيحية، القاهرة، دار قباء، 1998م.

- الخشـت، محمد عثمان. للوحي معانٍ أخرى، القاهرة، هيئة قصور الثقافة، 2013م.

- الخشـت، محمد عثمان. مدخل إلى فلسفة الدين، ط1، القاهرة، دار الثقافة العربية، 1994م. قباء، 1998م.

- الخشـت، محمد عثـمان. مقارنـة الأديان: الفيديـة، البرهمية، الهندوسـية. القاهرة مكتبة ابن سينا، 1996م.

- دائرة المعارف الكتابية، مصر، دار الثقافة، 2004م.

- دى خويـه، ميـكال يان. القرامطة، ترجمة وتحقيق: حسـنى زينة، دار ابن خلدون، بيروت، 1978م.

- ديبور. تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة، محمد عبدالهادى أبو ريدة. لجنة التأليف والترجمة والنشر. القاهرة 1957م.

- ديماري، دونالد. عقائد أساسية: مدخل إلى علم اللاهوت، القاهرة، ترجمة: شاكر إبراهيم سعيد، مكتبة النيل المسيحية، بدون تاريخ.

- ديورانت، ول. قصة الحضارة، ترجمة: عدد من المترجمين بإشراف جامعة الدول العربية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1968م.

- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، أبو عبد الله. سير أعلام النبلاء، تحقيق: عدة محققين (حسب كل جزء)، ط11، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1998م.

- الرازي، فخر الدين. المباحث الشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، الهند، مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1343 هـ.

- راندال، جون هرمان. تكوين العقل الحديث، ترجمة د. جورج طعمه، مراجعة برهان دجاني، بيروت، دار الثقافة، 1966م.

- رسل، برتراند. الدين والعلم، ترجمة: رمسيس عوض، القاهرة، دار الهلال، 1997م.

- رسل، برتراند. تاريخ الفلسفة الغربية: الكتاب الثالث، الفلسفة الحديثة، ترجمة: د.محمد فتحي الشنيطي.القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977م.

- رسل، برتراند. حكمة الغرب، الكويت، عالم المعرفة، 1983.

- روزنتال، ويودين. الموسوعة الفلسفية، ترجمة: سمير كرم، ط5، بيروت، دار الطليعة، 1985م.

- زرادشت. ترانيم زرادشت، ترجمة: د. فيليب عطية، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 1993.

- الزركلي، خير الدين. الأعلام (قاموس تراجم)، بيروت، دار العلم للملايين، 1981م.

- زيادة، معن. الموسوعة الفلسفيّة العربية، بيروت، ط1، منشورات معهد الإنماء العربي، 1986م.

- سبينوزا. رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: د.حسن حنفي، مراجعة: د.فؤاد زكريا. القاهرة، متكبة الأنجلو، بدون تاريخ.

- السرّاج الطوسي، عبد الله بن عليّ. اللمع في التصوف، تصحيح: رينولد ألن نيكلسون، مدينة ليدن ـ هولندا، ط1، مطبعة بريل، 1914م.

- سعيد، حبيب. أديان العالم، القاهرة، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية، بدون تاريخ.

- سميث، شارلوت سيمور. موسوعة علم الإنسان، ترجمة: مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف: د.محمد الجوهري، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 1998م.

- السُّهروردي، شهاب الدين. الديوان، جمع وتحقيق: أحمد مصطفى الحسين، باريس، دار بيبليون، 2005م.

- السُّهروردي، شهاب الدين. مجموعة مصنفات شيخ الإشراق 1/4، تحقيق هنري كوربان وسيد حسين نصر، طهران 1380 هـ/ش.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي. الموافقات، تحقيق مشهور حسن آل سليمان، ط1، دار ابن عفان للنشر والتوزيع، الخبر، 1417هـ.

- الشافعي، محمد بن إدريس. الأم، الطبعة الثانية، دار المعرفة، بيروت، 1393هـ.

- شالي، فيلسيان. موجز تاريخ الأديان، ترجمة: حافظ الجمالى، دمشق، دار طلاس، 1991م.

- الشهرزوري، شمس الدين. تاريخ الحكماء، المعروف بـ"بنزهة الأرواح وروضة الأفراح"، تحقيق: د. عبد الكريم أبو شويرب، طرابلس الغرب/ ليبيا، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ط1، 1988م.

- الشهرستاني. الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، 1976.

- شورون، جاك. الموت فى الفكر الغربى، ترجمة: كامل يوسف حسين، مراجعة: إمام عبد الفتاح، الكويت، عالم المعرفة، 1984م.

- الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، أبو إسحاق، طبقات الفقهاء، تحقيق: خليل الميس بيروت، دار القلم، بدون تاريخ.

- صبرى الفضل. مختارات من الآداب الآسيوية، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

- الطبرى، أبو جعفر. تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف. القاهرة.

- طرابيشي، جورج. معجم الفلاسفة، ط3، بيروت، دار الطليعة، 2006م.

- عبد الملك، بطرس وآخرون. قاموس الكتاب المقدس، ط7، القاهرة، دار الثقافة، 1991م.

- عطا، عبدالقادر أحمد. هذا حلال وهذا حرام، دار الاعتصام، القاهرة 1980م.

- العهد القديم، منشورات دار المشرق ش م م - بيروت- الطبعة 1988م.

- الغزالي، أبو حامد. المقصد الأسنى، تحقيق: د. محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة القرآن، 1985م.

- الغزالى، أبو حامد. فضائح الباطنية، تحقيق: عبدالرحمن بدوى، مؤسسة دار الكتب الثقافية. الكويت.

- الغزالى، أبو حامد. مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، القاهرة، 1961م.

- الغزالى، أبو حامد؛ تهافت الفلاسفة، تحقيق د.سليمان دنيا، ط6، القاهرة، دار المعارف، 1980م.

- فارنتن، بنيامين. العلم الإغريقي، القاهرة، 1959-1958.

- فخري، ماجد. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي، ط1، بيروت، الدار المتحدة، 1974م.

- فيليوزات، جان. فلسفات الهند، ، ترجمة علي مقلد، المنشورات العربية، المطبعة البوليسية-جونية، 1976م.

- القرافي، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبدالرحمن الصنهاجي. الفروق، بيروت، عالم الكتب، بدون تاريخ.

- القفطي. إخبار العلماء بأخبار الحكماء، ، القاهرة، مكتبة المتنبي، بدون تاريخ.

- القنوجي، صديق بن حسن. أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق: عبدالجبار زكار، بيروت، دار الكتب العلم، 1978م.

- كرشنا، سرفبالى رادا، وشارلز مور. الفكر الفلسفى الهندى، ترجمة: ندره اليازجي, بيروت، دار اليقظة العربية للتأليف، 1967م.

- الكرماني، أحمد حميد الدين. راحة العقل، تحقيق: مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت 1957م.

- كريسون، أندريه. تيارات الفكر الفلسفي:من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة نهاد رضا، بيروت، منشورات عويدات، ط2، 1982م.

- كوبلستون. تاريخ الفلسفة، ترجمة: د.إمام عبد الفتاح وآخرين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2002م.

- كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت، منشورات دار عويدات، ط3، 1998.

- كولر، جون. الفكر الشرقى القديم، ترجمة: كامل يوسف حسن، مراجعة: إمام عبدالفتاح، عالم المعرفة، 2001م.

- لاغريـه، جاكلـين. الديـن الطبيعـى، ترجمـة: منصور القـاضى، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1993م.

- لالاند، أندريه. معجم مصطلحات الفلسـفة التقنيـة والنقدية، مترجم إلى العربيـة تحت عنـوان "موسـوعة لالاند الفلسـفية"، ترجمة: د.خليل أحمـد خليل، ط 1، بيروت- باريـس، دار عويدات، 1996.

- مارشـال، جوردن. موسـوعة علـم الاجتـماع، ترجمة: د.محمـد الجوهري وآخرين، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2000م.

- مجمع اللغة العربية. المعجم الفلسفي، القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، 1979م.

- المحاسـبي، الحارث بن أسـد بـن عبدالله. التوهم، تحقيـق: د. محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة القرآن، 1984م.

- المحاسبي، الحارث بن أسد بن عبدالله. فهم الصلاة، تحقيق: د. محمد عثمان الخشت، القاهرة، مكتبة القرآن، 1982م.

- مظهر، سليمان. أساطير من الشرق، القاهرة، مطابع الشعب، 1958م.

- موسـوعة الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، (الجزء الخاص بالمفاهيم والتيارات الحديثة والمعاصرة تحرير محمد الخشت)، السعودية، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، الإصدار الثالث.

- الموسـوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشـئون الإسـلامية، ط2، الكويت، 1409م.

- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الرياض، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، 1409 هـ. الإصدار الثاني.

- الموسوعة الوسيطة في الديانات والفرق والمذاهب والحركات المعاصرة، (محمد الخشت: تحرير ومراجعة وتدقيق وتعديل كثير من المواد العلمية عن الفرق والمذاهب الحديثة)، الرياض، دار إشبيليا للنشر والتوزيع.

- الندوى، محمد إسماعيل. الرامايانا، مجلة تراث الإنسانية، عدد أغسطس، 1964م.

- الندوى، محمد إسماعيل. المهابهاراتا، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1996م.

- النوبختى، أبو محمد الحسن بن محمد. فرق الشيعة، القاهرة، بدون تاريخ.

- هاينى، هاينريش. في تاريخ الدين والفلسفة، ترجمة صلاح حلتم، سوريا، دار الحوار، 1988م.

- الهيتمي، ابن حجر أبو العباس أحمد بن شهاب الدين. كبائر الذنوب (مختصر الزواجر عن اقتراف الكبائر)، دراسة وتحقيق واختصار د.محمد عثمان الخشت، دار البشير، القاهرة، 1985.

- وافى، علي عبدالواحد. الأسفار المقدسة في الأديان السابقة للإسلام، القاهرة، دار نهضة مصر، 1984.

- وهبه، مراد. المعجم الفلسفي، القاهرة دار قباء، 1999م.

- اليسـوعي، الأب كزافييه ليـون دوفور. معجم اللاهـوت الكتابي، ترجمه: إلى العربيـة مجموعـة من علـماء اللاهوت بـإشراف المطران أنطونيوس نجيب، بيروت، دار المشرق، 1988م.

ثانيا: المصادر والمراجع الأجنبية

- Academic American Encyclopedia, New Jersey, Arete, (1980).

- Adkins, Lesley and Adkins, Roy A. *Dictionary of Roman Religion* (1996, reissued 2000).

- Baron, Salo Wittmayer. *A Social and Religious History of the Jews* (1952).

- Biardeau, Madeleine. *Hinduism: The Anthropology of a Civilization* (1989, reissued 1994; originally published in French, 1981).

- Blumenthal, D.R. *Understanding Jewish Mysticism*, 2 vol. (1978-82).

- Botterweck, G. Johannes and Ringgren, Helmer (eds.) *Theological Dictionary of the Old Testament* (1974; originally published in German, 1973).

- Bowker, John (ed.) The Oxford Dictionary of world religions, (1997).

- Boyce, Mary and Grenet, Frantz. *A History of Zoroastrianism* (1975).

- Brandon, S. G. (General Editor) a dictionary of Comparative Religion, London, Weidenfeld & Nicolson, (1970).

- Brown, L.B. (ed.). *Psychology and Religion: Selected Readings* (1973).

- Bunnin, Nicholas and Yu, Jiyuan. The Blackwell Dictionary of Western Philosophy,(2011).

- Burkert, Walter. *Ancient Mystery Cults* (1987).

- Carl G. Jung et al. *Man and His Symbols* (1964, reissued 1990).

- Chakravarti, Sitansu S. *Hinduism: A Way of Life* (1991).

- Clauss, Manfred. *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries* (2000).

- Cooper, D. E. World Philosophies, Oxford, Blackwell, (1996).

- Copleston, F. a History of Philosophy. London, Search Press, Fifth Impression, 1977.

- Coward, Harold. *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions* (1988, reissued 1992).

- Daniel, J. Bronstein and H. M. Schulweis (editors) Approaches to the Study of Religion ,A Book of Readings, New York, Prentice-Hall, (1954).

- Davies, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion* (2004).

- Deussen , Paul. The philosophy of the Upanishads, (1960).

- doniger, Wendy (consulting editor), *Britannica Encyclopedia of World Religions,*(2006).

- Doniger, Wendy (trans.), *Hindu Myths* (1975).

- Dumézil, Georges. *Gods of the Ancient Northmen,* trans. from French (1973, reissued 1977).

- Durant, Will. The Story of Civilization, Mjf Books (1993).

- Durkheim. The Elementary Forms of Religious Life, Translated by Carol Cosman .Oxford World's Classics (1980).

- Ehsan Yarshater (ed.), *Encyclopedia Iranica*, (1982-).

- *Encyclopaedia Judaica*, 16 vol. (1972), and a supplement (1982).

- Esposito, John L. (ed.) *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 vol. (1995, reissued 2001).

- Esposito, John L. The Islamic Threat: Myth or Reality? 3rd ed. (1999).

- Ferguson, John. *Encyclopedia of Mysticism and Mystery Religions* (1982; originally published as *An Illustrated Encyclopedia of Mysticism and the Mystery Religions,* 1976).

- Frank, Daniel H. and Leaman. Oliver (eds.), *History of Jewish Philosophy* (2004).

- Frankenberry, Nancy K. and Penner, Hans H. (eds.) *Language, Truth, and Religious Belief: Studies in Twentieth-Century Theory and Method in Religion* (1999).

- French, Rebecca Redwood. *The Golden Yoke: The Legal Cosmology of Buddhist Tibet* (1995).

- Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*, trans. and ed. by James Strachey (1961, reissued 1989; originally published in German, 1927).

- Freud, Sigmund. *Totem and Taboo: Resemblances Between the Psychic Lives of Savages and Neurotics* (1918, reissued 1998; originally published in German, 1913).

- Gibb, H.A.R. The Encyclopaedia of Islam, new ed. (1960- 1986).

- Gimbutas, Marija. *The Goddesses and Gods of Old Europe, 6500-*

3500 BC: Myths and Cult Images, new and updated ed. (1982).

- Goldhizer, Ignaz. Introduction to Islamic Theology and Law (1981).

- Goodall, Dominic (ed. and trans.) *Hindu Scriptures* (1996).

- Goodall, J.L. *An Introduction to the Philosophy of Religion* (1966).

- Greeley, Andrew M. *Religion in Europe at the End of the Second Millennium* (2003).

- Havnevik, Hanna. *Tibetan Buddhist Nuns: History, Cultural Norms, and Social Reality* (1989).

- Hegel. Lectures on the Philosophy of Religion , Lectures of 1827. Ed. P.C. Hodgson, tr. by R.F. Brown, P.C. Hodgson, and J.M. Stewart with the assistance of H.S. Havis. University of California Press, 1988.

- Hick, J. H. Philosophy of Religion, New Deihi, Prentice-hall of India private limited, (1988).

- Hinnells, J. R. The Facts on File Dictionary of Religion. New York, Facts of File, (1984).

- Hinnells, John R. (ed.) *Mithraic Studies*, 2 vol. (1975).

- Hinnells, John R. *Persian Mythology*, new rev. ed. (1985, reissued

- Hirschfelder, Arlene and Molin, Paulette. *The Encyclopedia of Native American Religions* (1992).

- Hodgson, Marshall G.S. *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vol. (1974).

- Idowu, E. Bolaji. *African Traditional Religion: A Definition* (1973, reprinted 1991).

- Jackson, F. J. Foakes and Lake, K. (eds.) The Beginnings of Christianity. 5 vols. (1920-33).

- James, William. *The Varieties of Religious Experience* (1902, reissued 1997).

- Jr., Robert E. Buswell. *The Zen Monastic Experience: Buddhist Practice in Contemporary Korea* (1992).

- Jr., Terry F. Godlove. *Religion, Interpretation, and Diversity of Belief* (1989, reissued1997).

- Kant. Religion within the Limits of Reason Alone, tr., T. M. Greene and H. H. Hudson. Chicago, The Open Court Publishing Company (Ger. 1793), 1934. p. 142.

- Kaufman, William E. *Contemporary Jewish Philosophies* (1976, reissued 1992).

- Kinsley, David. *The Goddess' Mirror: Visions of the Divinefrom East and West* (1989).

- Kirinz, E. Christianity through the centuries, Grand Rapids, (1981).

- Kitagawa, Joseph M. and Cummings, Mark D. (eds.) *Buddhism and Asian History* (1989).

- Kitagawa, Joseph M. *On Understanding Japanese Religion* (1987).

- Kitagawa, Joseph M. *Religion in Japanese History* (1966, reissued 1990).

- Kohn, Livia. *Daoism Handbook* (2005).

- Kohn, Livia. *Early Chinese Mysticism: Philosophy and Soteriology in the Taoist Tradition*(1991).

- Koller, John M. Oriental Philosophies, London: New York, Macmillan Coll Div; 2nd edition (1985).

- Kotngham , John. Rationalism , London: Granada, (1984).

- Kraemer, David. *The Mind of the Talmud: An Intellectual History of the Bavli* (1990).

- Kristensen, W. Brede. *The Meaning of Religion* (1960, reissued 1971).

- La Fleur, William R. *Buddhism: A Cultural Perspective* (1988).

- Lagerwey, John. *Taoist Ritual in Chinese Society and History* (2003).

- Lawrence, C.H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, 3rd ed. (2000).

- Leon-Dufour, Xavier. Dictionary of Biblical Theology, Translated by E. M. Stewart, Word Among Us Press; 2nd edition, (1995).

- Lewis, H. D. philosophy of Religion, London, The English Universities Press, (1975).

- Lieu, Samuel N.C. *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval Chin* (1985).

- Lincoln, Bruce. *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice* (1991).

- Lincoln, Bruce. *Myth, Cosmos, and Society: Indo-European Themes of Creation and Destruction* (1986).

- Lipner, Julius. *Hindus: Their Religious Beliefs and Practices* (1994).

- Lopez, Donald S., Jr. (ed.) *Religions of India in Practice* (1995).

- Makransky, John J. *Buddhahood Embodied: Sources of Controversy in India and Tibet* (1997).

- Malandra, William W. (trans. and ed.), *An Introduction to Ancient Iranian Religion* (1983).

- Marshall, Gordon and Scot, John. A Dictionary of Sociology, Oxford University Press,(1994).

- Martin, Luther H. *Hellenistic Religions: An Introduction* (1987).

- Meyer, Marvin W. *The Ancient Mysteries: A Sourcebook: Sacred Texts of the Mystery Religions of the Ancient World* (1999).

- Neusner, Jacob. *Invitation to the Talmud*, rev. and expanded ed. (1984, reissued 1998).

- Neusner, Jacob. *Judaism: The Evidence of the Mishnah*, 2nd ed., augmented (1988).

- Neusner, Jacob. *The Midrash: An Introduction* (1990).

- Nickelsburg, George W.E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: A Historical and Literary Introduction* (1981).

- Nigosian, S.A. *The Zoroastrian Faith: Tradition and Modern Research* (1993).

- Nock, Arthur Darby. *Essays on Religion and the Ancient World*, compiled and ed. by Zeph Stewart, 2 vol. (1972, reprinted 1986).

- Olivelle, Patrick (trans.), *Upanishads* (1996, reissued 1998).

- Parrinder, Geoffrey (editor). World Religions: From Ancient History to the Present, Facts on File (1984).

- Parrinder, Geoffrey. *Mysticism in the World's Religions* (1976, reissued 1995).

- Pelikan, Jaroslav. *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* (2003).

- Pelikan, Jaroslav. *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, 5 vol. (1971-89).

- Peters, F.E. *The Hajj: The Muslim Pilgrimage to Mecca and the Holy Places* (1994, reissued 1996).

- Polomé, Edgar C. (ed.) *The Indo-Europeans in the Fourth and Third Millennia* (1982).

- Posener, Georges. with the assistance of S.Sauneron and J.Yoyotte; A dictionary of Egyptian civilization, trans. from the French by A. Macfarlane, Publisher: New York: Tudor Publishing Company (1959).

- Puhvel, Jaan (ed.) *Myth and Law Among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European*

- Radhakrishnan, Sarvepalli and Moore, Charles A. A Sourcebook in Indian Philosophy, Princeton University Press, (1957).

- Ray, Benjamin C. *African Religions: Symbol, Ritual, and Community*, 2nd ed. (2000).

- Robinet, Isabelle. *Taoism: Growth of a Religion*, trans. by Phyllis Brooks (1997; originally published in French, 1991).

- Rosenthal, M. & Yudin. A dictionary of Philosophy, Moscow, Progress Publishers, (1967).

- Roslyn Poignant, *Oceanic and Australian Mythology*, new rev. ed. (1985).

- Russell, Bertrand. History of Western Philosophy, London Alien & Unwin, (1981).

- Russell, Bertrand. Mysticism and Logic, London, Alien & Unwin, (1963).

- Saliba, John A. *Understanding New Religious Movements* (1996).

- Sangave, Vilas Adinath. *Jaina Community: A Social Survey*, 2nd rev. ed. (1980).

- Saso, Michael R. *Taoism and the Rite of Cosmic Renewal*, 2nd ed. (1990).

- Schipper, Kristofer. *The Taoist Body* (1993; originally published in French, 1982).

- Seltzer, Robert M. *Jewish People, Jewish Thought: The Jewish Experience in History* (1980).

- Silver, D.J. and Martin, B. *A History of Judaism*, 2 vol. (1974).

- Simpson, George Eaton. *Black Religions in the New World* (1978).

- Smith,Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion* (1963, reprinted 1991).

- Smullyan, Raymond M. *The Tao Is Silent* (1977, reissued 1992).

- Taliaferro, Charles. A Dictionary of Philosophy of Religion (2010).

- Tatia, Nathmal. *Studies in Jaina Philosophy* (1951).

- Thomsen, Harry. *The New Religions of Japan* (1963, reprinted 1978).

- Tomlin, E. W. F. The Oriental philosophers,: An introduction, Harper & Row; 1st US edition. edition (1963).

- Toynbee, Arnold (ed.) *The Crucible of Christianity: Judaism, Hellenism, and the Historical Background to the Christian Faith* (1969).

- Tripolitis, Antonia. *Religions of the Hellenistic-Roman Age* (2001).

- Vecsey, Christopher (ed.) *Religion in Native North America* (1990).

- Wach, Joachim. *The Comparative Study of Religions* (1958, reissued 1969).

- Wang Yang-ming (Yang-Ming Wang), *Instructions for Practical Living, and Other Neo-Confucian Writings*, trans. by Wingtsit Chan (1963).

- Watson, Burton (trans.) *Basic Writings of Mo Tzu, Hsün Tzu, and Han Fei Tzu* (1964, reissued 1967).

- Wedberg, A. A History of Philosophy, Oxford, Clarendon Press, (1982).

- Williams, Paul. *Maheyena Buddhism: The Doctrinal Foundations* (1989).

- Williams, R. *Jaina Yoga* (1963, reprinted 1991).

- Windeband. A History of Philosophy, Translated by J. H. Tufts, New York, Macmillan & company, (1893).